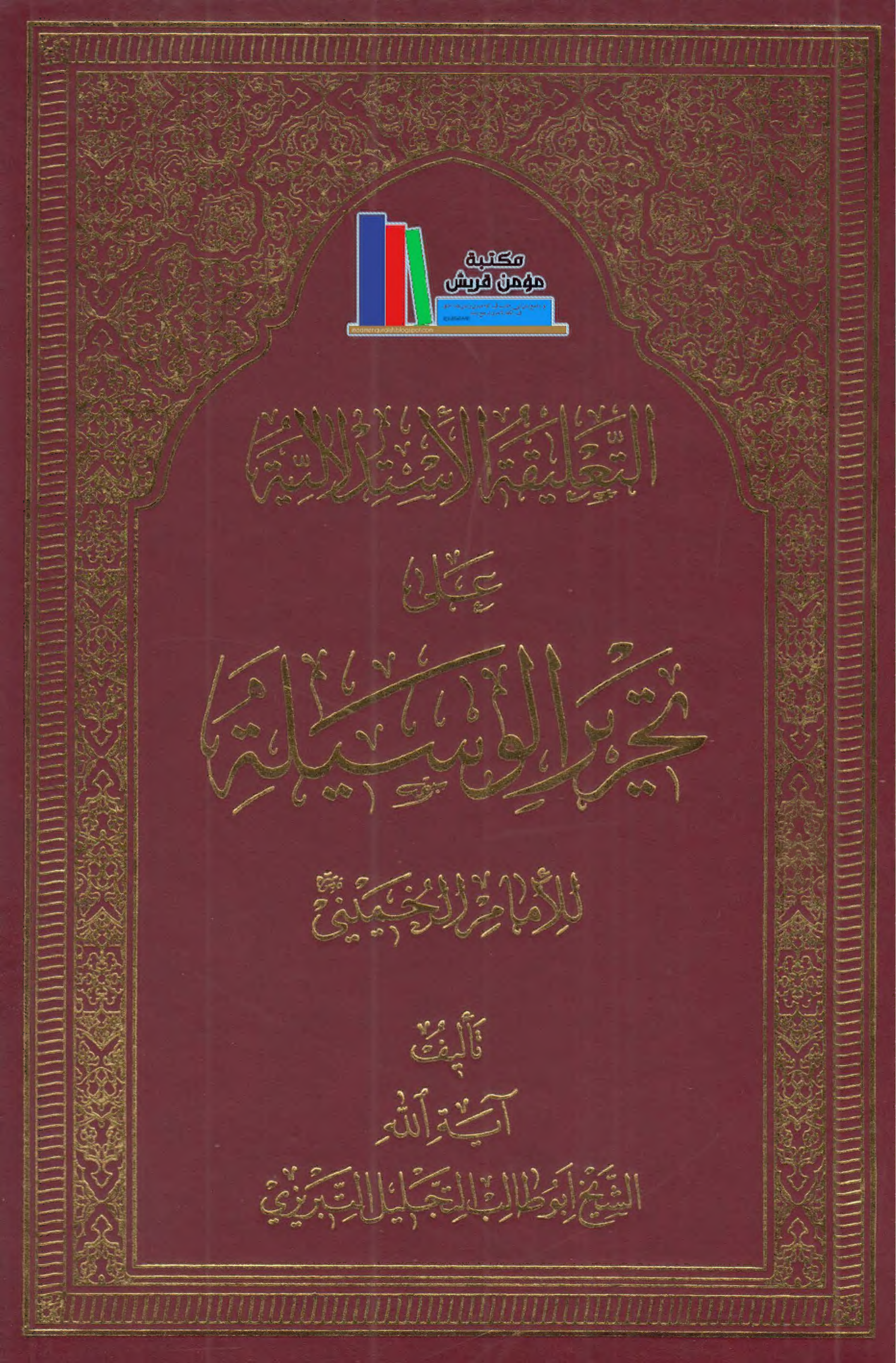
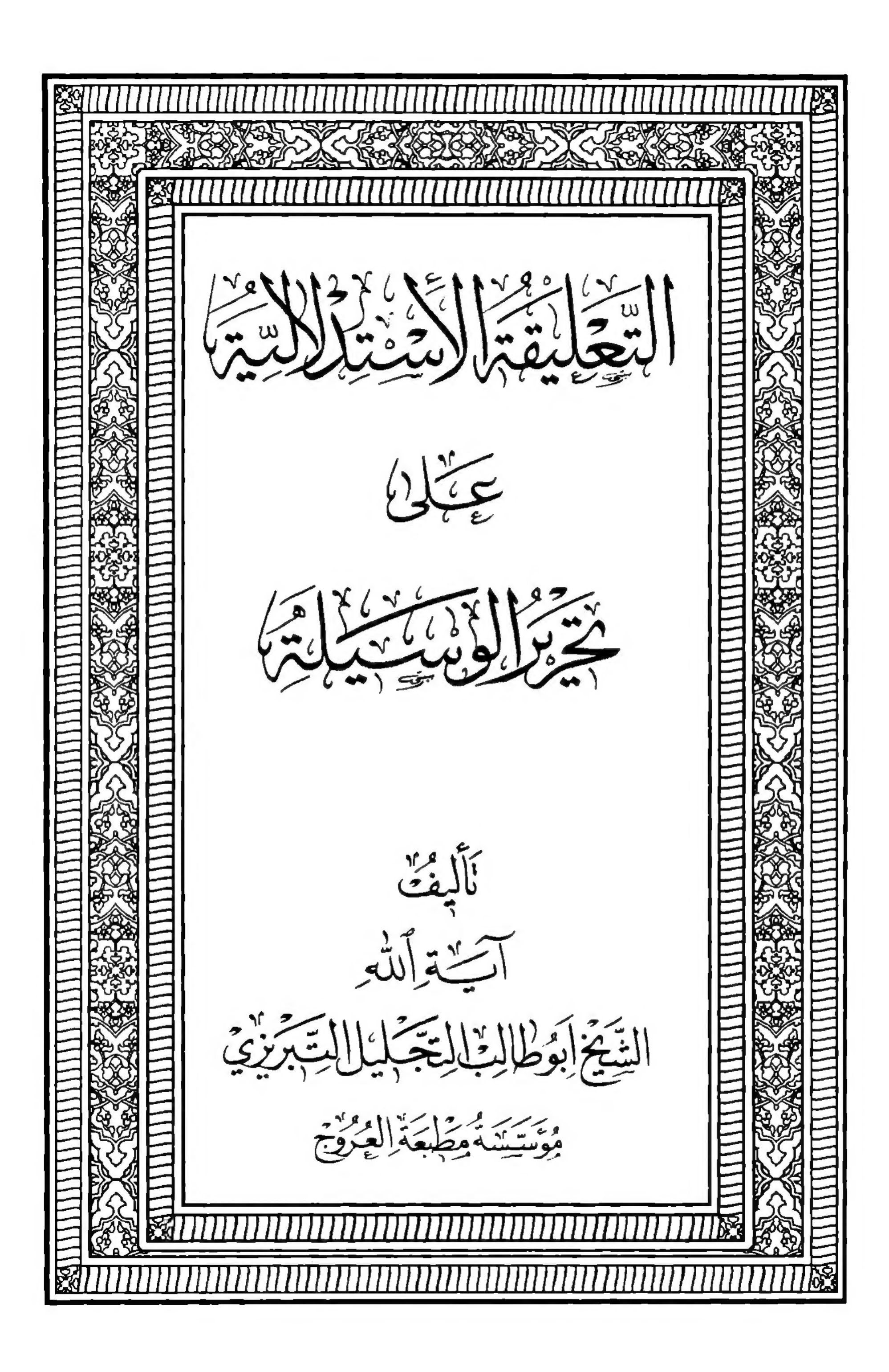

مكتبة
مؤمن قريش
moamenquraish.blogspot.com
التعليقة الاستدلالية
على
تحرير الوسيلة
للإمام الخميني
تأليف
آية الله
الشيخ أبو طالب التجليل التبريزي



التعليقة الاستدلالية

على

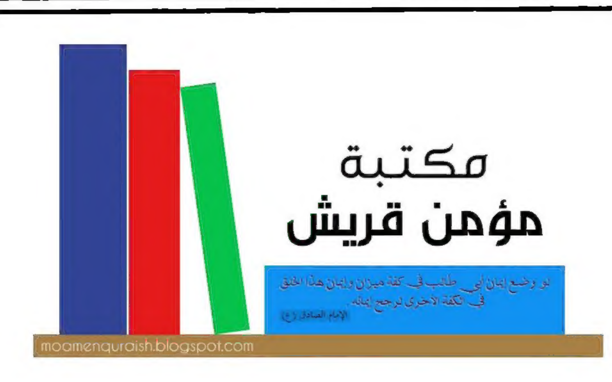
تحرير الوسيلة

تأليف

آية الله

الشيخ ابوطالب التجليل التبريزي

مؤسسة مطبعة العروج



هوية الكتاب

❋ اسم الكتاب : التعليقة الاستدلالية على تحرير الوسيلة ❋

❋ المؤلف : الشيخ أبو طالب التجليل التبريزي ❋

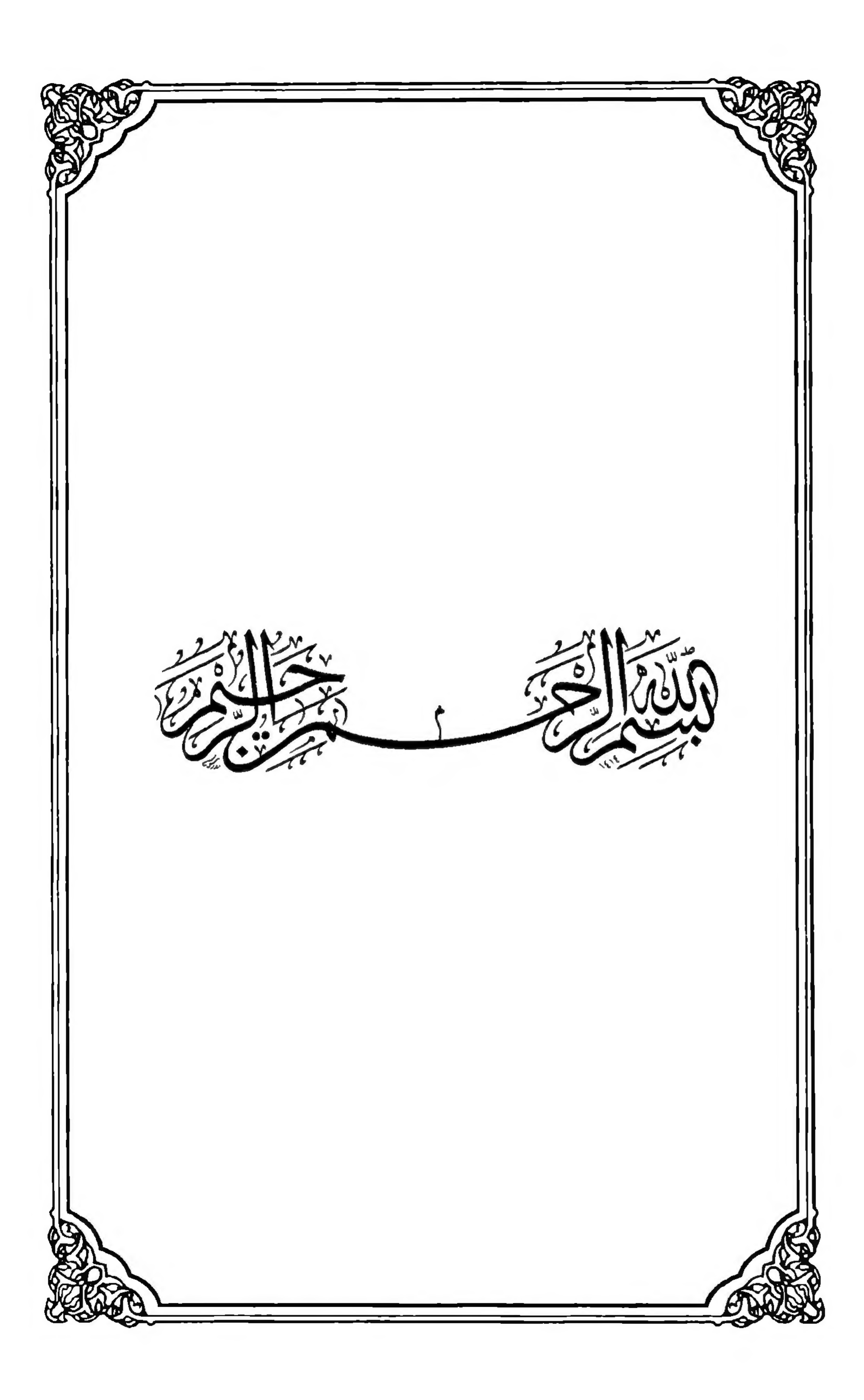
❋ سنة الطبع : مهر ١٣٧٩ ـ رجب المرجّب ١٤٢١ ❋

❋ الطبعة : الأُولىٰ ❋

❋ المطبعة : مطبعة مؤسسة العروج ❋

❋ الكمية : ٣٠٠٠ نسخة ❋

❋ السعر : ١٨٠٠٠ ريال ❋


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ «تحرير الوسيلة» هو خير وسيلة يبتغيها المكلّف في سيره وسلوكه، وهو أوثقها عُرىً، وأصلحها منهاجاً؛ لِما امتاز به من سداد في تحديد الموقف العمليّ، وإصابة في تشخيص الوظائف المُلقاة على عاتق المكلّفين، وذلك على ضوء الدليلين: الاجتهاديّ والفقاهتيّ، النابعين من الكتاب والسنّة. ناهيك عن جمعه للمسائل العمليّة، ونأيه عن المسائل ذات الصبغة النظريّة التي لا تمسّ إلى واقعنا المُعاش بصلة.

ولئن كتب الشهيد الأوّل قدّس الله نفسه الزكيّة كتاب «اللّمعة الدمشقيّة» وهو سجين، فإنّ إمامنا العظيم نوّر الله ضريحه قد ألّف هذا الكتاب حينما كان منفيّاً في مدينة بورسا التركيّة من قبل الطاغوت الغاشم، ولم يكن بحوزته إلّا «وسيلة النجاة» و«العروة الوثقى» و«وسائل الشيعة».

نعم لم تكن بيده المباركة إلّا هذه الكتب الثلاثة، ولكنّ نفسه العلويّة لو لم تكن خزانة للعلوم الحقّة، وفؤاده مهبطاً للإلهام والتحديث، لامتنع وجود هذا السِفر الخالد في تلك الظروف العصيبة.

ونظراً إلى أهمّية هذا الكتاب، وضرورة نشره على مختلف المستويات والأصعدة؛ لذا فقد أخذت مطبعة مؤسّسه العروج على عاتقها نشر شروح وتعاليق العلماء المحقّقين على «تحرير الوسيلة» وعلىٰ نفقتها الخاصّة.

ويعدّ الكتاب الذي بين يديك، واحداً من هذه السلسلة الضخمة التي تروم مؤسّستنا طبعها، وهي تعليقة استدلاليّة على «التحرير» ، تأليف سماحة آية الله الشيخ أبو طالب التجليل التبريزي دام بقائه. نسأل الله تعالى أن يوّفقه وإيّانا وأن يختم لنا جميعاً بالحسنى إنّه سميع الدعاء.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد خاتم النبيين وأوصيائه الإثني عشر الأئمّة المعصومين الهداة المهديين حجج الله على الخلق أجمعين؛ لاسيّما الإمام المهدي المنتظر، صاحب العصر والزمان، عجّل الله فرجه الشريف، وجعلنا الله من خُدّامه والمقبّلين لتراب أقدامه.

وبعد: فيقول العبد الضعيف الذليل، أبوطالب التجليل ـ غفر الله له ولوالديه ـ هذه تعليقات قد علّقتها على بعض مسائل كتاب «تحرير الوسيلة» للعالم الإلهي، الفقيه الحكيم، إمام النهضة الإسلامية في عصرنا، سماحة الآية العظمى الخميني، أعلى الله مقامه.

وقد أدرجت فيها ما استظهرته في تلك المسائل بنظري الفاتر. وأسأل الله مغفرة الزلّات وحسن العاقبة وتوفيق العبودية. والحمد لله ربّ العالمين.

مقدّمة

في فروع التقليد

(مقدّمة) قوله: اعلم أنّه يجب على كلّ مكلّف.

أقول: هذا الوجوب عقلي؛ للتحرّز عن مخالفة الأحكام الشرعية يحكم به كلّ عاقل بعد الاعتقاد بأصل الشرع؛ فيرتفع محذور الدور. والتقليد من أهل الفنّ هو الذي استقرّ عليه بناء العقلاء في جميع أُمورهم.

(مقدّمة) قوله: من عباداته ومعاملاته.

أقول: بل في جميع أعماله، ولعلّ المراد من المعاملات في كلام المصنّف جميع الأعمال غير العبادية.

(مقدّمة) قوله: بشرط أن يعرف موارد الاحتياط.

أقول: أُريد منه الأعمّ من المعرفة الحاصلة للعامّي في الضروريات من الأحكام، كما سيأتي في المسألة السادسة.

(مسألة ١) قوله: يجوز العمل بالاحتياط، ولو كان مستلزماً للتكرار على الأقوى.

أقول: الأقوى جوازه حتّى في صورة التكرار؛ فإنّ الوجه في المنع عنه عند استلزامه للتكرار إمّا اعتبار قصد التعيين، وذلك في خصوص العبادات، وإمّا كون التكرار بالمأمور به لعباً بأمر المولى، وكلاهما ممنوعان:

أمّا الأوّل؛ فلأنّه لا دليل على اعتبار قصد التعيين بهذا المعنى في النصوص وكلمات الأصحاب. وما دلّ الدليل على اعتباره قصد التعيين بمعنى قصد العنوان الخاصّ إذا اشترك ذات العمل بين عنوانين، كالصلاة أربع ركعات المشتركة بين عنواني الظهر والعصر.

وأمّا الثاني؛ فإنّ صدق اللعب منوط بعدم كون غرض له في التكرار، كتسهيل الأمر عليه؛ لاستصعاب التعلّم أو غيره.

(مسألة ٢) قوله: فقيه معيّن.

أقول: واحد أو أكثر إذا اتّحد فتواهم في المسألة.

(مسألة ٣) قوله: بل غير مُكبّ على الدنيا.

أقول: في المسألة وجوه:

الأوّل: ـ وهو قول أكثر الفقهاء ـ اعتبار العدالة.

الثاني: اعتبار ما فوق العدالة، كما أفتى به في «العروة الوثقى» وأمضاه عليه جماعة من المحشّين.

الثالث: اعتبار كونه مأموناً عن الفتوى من غير استفراغ الوسع في الاستنباط، وموثوقاً به في الإخبار عن أحكام الله، لايفتي عن الهوى، ويحترز عن المساهلة والمسامحة في الرأي، مجانباً عن إعمال الهوى في الفتوى. ونسبه في «المستمسك» إلى بعض.

وكيف كان: فالدليل على اعتبار العدالة الإجماع، والحديث المشار إليه في المتن، والارتكاز في أذهان المتشرّعة.

مضافاً إلى أنّ اعتبار العدالة في المقلَّد بمنصّة من الظهور بعد ملاحظة موارد اعتبارها في الشرع. ولعلّه لا حاجة معها إلى ملاحظة الإجماع والحديث المذكور.

توضيح ذلك: أنّ العدالة قد اعتبرها الشرع في القاضي مع كونه مصدراً

للحكم في موارد جزئية، فكيف بالفقيه الذي آراؤه مناط تشخيص أحكام الشرع المبين، وهو الواسطة بين المعصوم وعامّة الناس في الحجّية؛ لقوله عليه السلام «هم حجّتي على الناس، وأنا حجّة الله»[1]؟!

وممّا اعتبرها الشارع فيه إمامة الجماعة، مع أنّه لايتحمّل من المأمومين إلّا القراءة. فكيف بمن يتحمّل منهم الأحكام الشرعية؟!

بل نقول: إنّ الشرع قد اعتبر العدالة في جميع المناصب الشرعية ـ حتّى الشهادة التي هي أدنى المناصب الشرعية، وهي اعتبار قوله في الأُمور العادية غير الشرعية. وكان الفاقد لها ساقطاً من بين الناس ـ فكيف بمنصب الفتوى الذي هو أعلى المناصب الشرعية، وهو مرتبة الحجّية الإلهية بين المعصوم وعامّة الناس في الأحكام الشرعية؟!

وأمّا استفادة اعتبار أزيد من العدالة من فقرات الحديث المعروف[2] ـ كما يظهر من المصنّف قدس سره ـ فنقول: يمكن أن يقال: إنّ المراد من قوله «صائناً لنفسه» فإنّما أُريد به صيانة النفس عن المحرّمات. وكذا المراد من قوله «مخالفاً لهواه» أُريد به مخالفة الهوى فيها أيضاً دون المباحات. وكذا المراد من قوله «مطيعاً لأمر مولاه» أُريد به إطاعة أمر المولى فيما لم يأذن بتركه.

وإلّا فمن المقطوع عدم اعتبار ترك المباحات فيما يطابق لهوى النفس؛ فإنّ كلّ مباح قد يكون مطابقاً لهوى النفس؛ حتّى أكل خبز الشعير تشتهيه النفس عند شدّة الجوع، وشرب الماء تشتهيه النفس عند شدّة العطش، فلا تظنّن أحداً يعتبر تركها.

(مسألة ٤) قوله: يجوز العدول بعد تحقّق التقليد من الحيّ إلى الحيّ المساوي.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٩.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١٣١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٠، الحديث ٢٠.

أقول: وفي «العروة»: لايجوز؛ للإجماع المحكي، حكاه غير واحد كما في «المستمسك». وإلّا فمقتضى إطلاق قوله: «فللعوامّ أن يقلّدوه» في الحديث المعروف المتقدّم ذكره هو الجواز؛ فإنّ مقتضاه تجويز تقليد كلّ فقيه واجد للصفات المذكورة فيه، لا إلزامه حتّى ينافي جواز تقليد آخر في موارد اختلافهما في الفتوى.

ولمّا كان التقليد هو العمل عن استناد إلى فتوى المجتهد فله أن يعمل بُرهة من الزمان عن استناد إلى مجتهد، ثمّ يعمل مستنداً إلى فتوى آخر. وليس هو الالتزام حتّى يستمرّ بعد حدوثه.

(مسألة ٥) قوله: يجب تقليد الأعلم مع الإمكان على الأحوط.

أقول: بل الأقوى، توضيح ذلك: أنّ الأخبار الدالّة على جواز التقليد لايزيد عن مجرّد تقرير بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الفنّ وإمضائه. وليس فيها ما يدلّ على تأسيس من الشرع في ذلك، وإن كان بعضها مشتملاً على اعتبار قيد زائد فيما جرت عليه بناؤهم، يرجع محصّله إلىٰ ردع بناء العقلاء فيما كان فاقداً لذلك القيد. كلّ ذلك بعد شمول بنائهم على كلّ مورد.

فلا دليل على جواز التقليد فيما لم يشمل عليه بناؤهم.

ومن هذا القبيل إذا حصل الاطّلاع باختلاف أهل الفنّ في مسألة على رأيين أو أكثر؛ فقد جرت بناؤهم ـ حينئذٍ ـ على الرجوع إلى الأعلم منهم دون غيره.

فالمريض إذا قال له طبيب: إنّ الغذاء الفلاني يضرّه، وقال طبيب آخر لايضرّه، فإن اتّبع قول المجوّز وكان هو الأعلم من غيره فأكله فأضرّ به كان عند العقلاء معذوراً لايلومونه على أكله. وأمّا إذا كان الآخر أعلم منه يذمّه العقلاء على ذلك. فقول غير الأعلم عند تعارضه مع قول الأعلم ساقط عن الحجّية عند العقلاء.

والذي يقتضيه التحقيق: وجوب الرجوع إلى الأعلم والتقليد منه في المسائل التي حصل له الاطّلاع بوجود الاختلاف فيها بينه وبين غيره. وأمّا في صورة عدم

الاطّلاع به فيمكن منع بناء العقلاء على الرجوع فيها إلى الأعلم متعيّناً. فترى الناس يراجعون إلى طبيب ويعملون بقوله، وإن كان يوجد أعلم منه في البلد، فضلاً عن غيره.

فإن قلت: إنّ ذلك في الأُمور اليسيرة كالأمراض السهلة، وأمّا في الأُمور الخطيرة ـ كالأمراض المهلكة ـ فيراجعون بقدر الوسع والطاقة إلى أعلم أطبّاء البلد. بل قد يرحلون إلى بلاد نائية للرجوع إلى طبيب أعلم ممّن كان في البلد. وفي قباله قد يراجعون في الأمراض غير المهمّة إلى قول غير أهل الفنّ.

فليس في مسألة التقليد ضابط كلّي عند العقلاء حتّى يعوّل عليه في تقليد الأحكام الشرعية. ولمّا كانت الأحكام الشرعية أهمّ الأُمور، ويترتّب عليها الفوز والثواب العظيم والأمن من عذاب الله، وفي مخالفتها الوقوع في الهلاك والابتلاء بالعقوبة الشديدة الأُخروية لابدّ للمكلّف من إنهاء وسعه في تحصيل الطريق إليها.

فكما أنّ الفقيه لايعذر ولايأمن من العقوبة إذا قصر في تحصيل الاطّلاع بأصحّ طرقه إلى الحكم الشرعي، كذلك العامّي. وطرقه إليها فتاوى الفقهاء؛ فعليه الأخذ بقول أعلمهم.

قلت: المعيار في وجوب تقليد الأعلم في كلّ مسألة هو الأعلم في تلك المسألة وتشخيص ذلك ينجرّ إلى الحرج والعسر المنفيين في الشريعة.

فإن قلت: إنّ قول غير الأعلم إذا كان مطابقاً لقول من تقدّم من الفقهاء ممّن هو أعلم من فقهاء عصرنا كان أقرب طريقاً إلى الواقع من قول غيره؛ لاسيّما إذا كان مطابقاً لمشهور فطاحل الفقهاء الماضين، الذين كانت آراؤهم إذا لوحظت بأجمعها كان احتمال مطابقة رأي من خالفهم للواقع ضعيفاً جدّاً عند المتشرّعة.

قلت: إنّما يلاحظ فتوى فقهاء العصر في طول فتوى من تقدّمهم؛ فيكون فتواهم كسائر الطرق إلى الواقع ـ كالخبر الواحد وغيره ـ من الطرق والأمارات

الشرعية التي يجب تفتيشها على المكلّف بنفسه، أو بجعل فتوى من يقلّده طريقاً إلى استكشافها.

والحاصل: أنّ فتوى المقلّد ليس طريقاً في قبال سائر الطرق والأمارات الشرعية، بل في طولها. فهو في الحقيقة طريق إلى الطرق الشرعية الكاشفة عن الحكم الشرعي. وإن شئت قلت: إنّ مرجع التقليد إلى جعل استنباط الفقيه الحكم الشرعي من الأدلّة والطرق بمنزلة استنباطه منها بنفسه واستنابته في ذلك.

ويشهد على صدق ما ذكرنا: أنّ التقليد من الفقيه كان سائغاً في عصر الأئمّة عليهم السلام، كما تدلّ عليه النصوص. فكيف ذلك في قبال فتوى الإمام عليه السلام؟! وهل كان فتوى غيره في قبال فتواه إلّا كالهباء المنثور؟!

ووجهه ما ذكرنا من ملاحظة فتوى غيره في طول فتواه عليه السلام. والتقليد لغيره إنّما هو في طريق معرفة فتواه، وإن كان مخالفاً لظاهر كلامه عليه السلام؛ فإنّه قد يحتمل أن يريد منه خلاف ظاهره لأجل التقية وغيرها من الاحتمالات.

وقد تحصّل ممّا ذكرنا: أنّ التقليد من فقيه لكون فتواه طريقاً إلى جميع الطرق إلى الحكم الشرعي وطريقاً إلى رجحان بعضها على بعض في كونه موصلاً إلى الواقع، أو كون بعضها فاقداً للحجّية رأساً، أو كان بحيث يبلغ مرتبة الحجّية إذا ضمّ بغيره، أو موجباً لقوّة حديث وجابراً لضعفه، أو كاشفاً عن دليل لم يصل إلينا، أو غير ذلك، ومن تلك الطرق فتوى الفقيه ممّن تقدّم، أو فتوى المشهور منهم، أو إجماعهم على فتوىٰ.

ثمّ إنّ الفقيه إذا كان أعلم لكن خالف سائر الفقهاء بأجمعهم ـ وإن كانوا دونه في الرتبة إذا لوحظ كلّ واحد منفرداً ـ قد تكون كثرة غيره وتفرّده على خلافهم موجباً للوهن في قوله؛ بحيث كان احتمال مطابقة الواقع في قولهم أكثر من احتمال مطابقة قوله وحده للواقع.

فحينئذٍ: يجب ترجيح غيره عليه في التقليد؛ لكون المناط أقربية احـتمال مطابقة الفتوى للواقع. وذلك قد تكون لأجل كون من صدر عنه أعلم من غيره، وقد تكون لأجل كونه مطابقاً لفتوى جماعة كثيرة توجب كثرتهم المظنّة بعدم خطأهم.

فلابدّ للخُبرة من ملاحظة كلتا الجهتين في تعيين الأعلم، وعدم الإرجاع إلى من يعتقد أعلميته عن كلّ واحد واحد ممّن سواه بمجرّد ذلك. إلّا إذا لم يكن اتّفاق غيره على مخالفته في الفتوى موجباً لوهن احتمال مطابقة فتواه للواقع؛ بأن يكون بينه وبينهم اختلاف الرتبة في العلم بمراتب كثيرة، أو كان عنده قرائن أُخرى على إصابته دونهم.

(مسألة ٥) قوله: ويجب الفحص عنه.

أقول: لكون أدلّة جواز التقليد في لسان الشرع واردة في مقام إمضاء بـناء العقلاء وعدم كونها تأسيسية. فالحجّة ما جرت عليه بناء العقلاء؛ وهو الرجوع إلى أحد الخبرتين بعد الفحص عن الأعلم منهما عند اختلافهما في الفتوى.

(مسألة ٥) قوله: وإذا تساوى المجتهدان في العلم... تخيّر بينهما.

أقول: أمّا في الفتاوى المتّفق عليها بينهما فيجوز تقليد أيّهما شاء؛ حتّىٰ في صورة كون أحدهما أعلم من الآخر، فضلاً عن التساوي.

وأمّا في الفتاوى المختلف فيها بينهما فقد حكم بعض الأعاظم‌ﷺ بوجوب الاحتياط في هذه المسألة. ومبناه في وجوب الاحتياط عند اختلاف الفتوى في هذه المسألة وكذا مسألة ١٢ و ٢١ و ٢٣ و ٣٨ و ٦٥ عدم شمول أدلّة جواز التقليد من النصوص. وبناء العقلاء على صورة الاختلاف؛ فإنّ إطلاق الأدلّة لايشمل فردين ينافي شموله على أحدهما شموله على الآخر.

أقول: الدليل على جواز التقليد ـ حينئذٍ ـ هو السيرة القطعية بين المتشرّعة على جواز التقليد في صورة الاختلاف بين المتساويين في العلم، أو عدم ثـبوت

أعلمية أحدهما كما هو الغالب؛ فإنّ الملاك في وجوب تقليد الأعلم في كلّ مسألةٍ، مسألةٌ على حدة، وإحراز الأعلم في كلّ مسألةٍ مسألةٍ بالنسبة إلى جميع العلماء في غاية الصعوبة، بل من المستحيل عادةً.

مضافاً إلى شمول قولهعليه السلام: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه... فللعوامّ أن يقلّدوه» على المتخالفين في الرأي، ولا محذور فيه؛ لكون مدلول قولهعليه السلام: «فللعوامّ أن يقلّدوه» تجويز التقليد، وتجويز تقليد أحد المتخالفين في الفتوى لاينافي تجويز تقليد الآخر، والمنافاة إنّما هي فيما لو كان مدلوله الإلزام؛ فإنّ الإلزام بتقليد أحد المتخالفين ينافي الإلزام بتقليد الآخر.

وأمّا ضعف سند الحديث فهو منجبر بعمل الأصحاب؛ فإنّ الدليل الوحيد على اعتبار العدالة في المقلَّد هو هذا الحديث. كما أنّ قوله في الحديثين المتعارضين «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك»[1] يشمله بملاكه.

(مسألة ٥) قوله: وإذا كان أحدهما المعيّن أورع أو أعدل فالأولى الأحوط اختياره.

أقول: لكون الدليل على التخيير في التقليد عند الاختلاف في الفتوى من المتساويين في العلم هو الإجماع، وإلّا فمقتضى بناء العقلاء سقوط كلا الفتويين عن الاعتبار؛ لأجل التعارض.

ولمّا كان المتعيّن عند جماعة تقديم الأورع لم يتحقّق إجماع على التخيير عند كون أحدهما أورع. فلابدّ من تقليد الأورع؛ لكونه مجزياً إجماعاً. ولا دليل على حجّية قول غير الأورع، كما هو مقتضى قاعدة دوران الأمر بين التعيين والتخيير أيضاً.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١١٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٩.

(مسألة ٥) قوله: تعيّن تقليده على الأحوط.

أقول: بل الأقوى؛ لدلالة العقل على عدم انقطاع العذر إلّا بمتابعة من يحتمل أعلميته.

(مسألة ٦) قوله: مع التمكّن.

أقول: ولم يكن عسراً وحرجاً.

(مسألة ٧) قوله: تخيّر بين تقليده وتقليد غيره.

أقول: لحجّية فتوى الأعلم بلا إشكال، وإن كان مخالفاً للاحتياط. فالرجوع إلى غير الأعلم في بقية المسائل لأجل فتوى الأعلم بجوازه ممّا لا إشكال فيه؛ لحجّية فتواه قطعاً.

(مسألة ١٠) قوله: في المسائل التي توافق فتواه فتوى الأفضل فيها.

أقول: لكون الملاك في وجوب تقليد الأعلم أقربية فتواه للواقع، وكون احتمال مطابقته للواقع أكثر من احتمال مطابقة فتوى غيره له. فإذا كان فتوى الأعلم وغيره مطابقاً كان احتمال مطابقة الواقع بالنسبة إلى الأعلم وغيره مساوياً.

(مسألة ١١) قوله: الأعلم فالأعلم.

أقول: إذا كان مورد الاختلاف بينهما.

(مسألة ١٣) قوله: نعم يجوز البقاء على تقليده.

أقول: لبناء العقلاء على العمل بفتوى أهل الخبرة، من غير فرق بين من مات أو لم يمت. فترى الناس يعملون بنسخة الطبيب، وإن مات بعد ذلك. والذي قام الإجماع على ردع الشارع عنه هو التقليد الابتدائي للميّت. ثمّ إنّ الجواز هنا بالمعنى الأعمّ من الوجوب؛ فيجب البقاء على تقليد الميّت إذا كان أعلم من الحيّ، ويجب العدول إلى الحيّ إذا كان الحيّ أعلم.

مضافاً إلى أنّ نصوص التقليد وإن اختصّت بالأحياء ولا تشمل الأموات إلّا

أنّ إطلاق حجّية فتواهم لمن أخذ منهم يشمل حال حياتهم وبعد الموت ؛ فتدلّ على جواز البقاء على تقليد من أخذ الفتوى منه حال حياته.

(مسألة ١٣) قوله: نعم يجوز البقاء على تقليده بعد تحقّقه بالعمل ببعض المسائل مطلقاً.

أقول: الأقوى جواز البقاء في المسائل التي تعلّمها منه وكان على ذكر منها ؛ سواء عمل بها في حياته أم لا ؛ فإنّ الأدلّة الشرعية لجواز التقليد ـ كقوله تعالىٰ: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[1]، وآية النفر[2]، وقوله عليه السلام : «من كان من الفقهاء... فللعوامّ أن يقلّدوه»، وكذا الأخبار الآمرة بالرجوع إلى أشخاص معيّنة ـ كلّها تختصّ بالأحياء ولا تشمل الأموات. ولكنّه بعد الرجوع وأخذ قوله فمقتضى إطلاقها كون قوله حجّة مطلقاً ـ حتّىٰ بعد موته ـ فلو نسي مسألة أخذها منه لايجوز الرجوع إليه ثانياً بعد موته ؛ لعدم شمول أدلّة التقليد له ثانياً بعد موته.

وأمّا بناء العقلاء فهي مردوعة بالإجماع على عدم جواز تقليد الميّت رأساً.

(مسألة ١٣) قوله: كان كمن عمل من غير تقليد.

أقول: لأنّه عمل بلا حجّة شرعية.

(مسألة ١٤) قوله: فهل يبقى على تقليد المجتهد الأوّل أو الثاني؟ الأظهر البقاء على تقليد الأوّل إن كان الثالث قائلاً بوجوب البقاء.

أقول: هذا مبني على كشف فتوى الثالث بوجوب البقاء عن عدم صحّة تقليد الثاني ؛ فتكون وظيفته البقاء على تقليد الأوّل، وكون الحجّة عليه من ناحية الشرع إلى آخر عمره هو فتواه.

---

١ ـ النحل (١٦): ٤٣.

٢ ـ التوبة (٩): ١٢٢.

وأمّا بناءً على أنّ العدول إلى الحيّ إنّما هو في الوقائع الحادثة بعد موت المجتهد المعدول عنه فلايكشف فتوى الثالث عن بطلان تقليد الثاني ويكون صحيحاً في زمانه. فمقتضى حكم الثالث بوجوب البقاء وجوب البقاء على تقليد المجتهد الثاني.

والتحقيق: أنّ العدول في التقليد: وهو العمل عن استنادٍ إلى فتوى الفقيه إنّما يمكن في الأعمال التي تصدر عنه بعد العدول، وأمّا الأعمال التي صدرت عنه سابقاً عن استنادٍ إلى فتوى المجتهد الأوّل فلايمكن العدول فيها، كما سيجيء منّا في تعليقة (مسألة ١٦).

(مسألة ١٥) قوله: بأن نصبه متولّياً للوقف، أو قيّماً على القصّر.

أقول: لو كان التولية للأوقاف والقيمومة على القصّر من شؤون الفقيه، وكان مرجع نصب المتولّي والقيّم إلى وكالتهما عنه تبطل الوكالة قهراً بموت الموكّل؛ فلايترك الاحتياط بالمراجعة إلى الفقيه الحيّ.

(مسألة ١٦) قوله: يجوز له البناء على صحّة الأعمال السابقة.

أقول: أفتى به في «العروة الوثقى»، وأمضاه على ما هو عليه جماعة من المحشّين، كالعلّامة البروجردي تَدَّسِرُّهُ. وحكم بعضهم بوجوب إعادة الأعمال السابقة وعدم ترتيب الأثر على فتوى الميّت مطلقاً. وبعضهم حكم بعدم انتقاض الآثار السابقة في كلّ من الأحكام التكليفية والوضعية، ذهب إليه المحقّق النائيني تَدَّسِرُّهُ في الفقه والأُصول، والعلّامة الحكيم تَدَّسِرُّهُ في «المستمسك».

والدليل عليه: أنّ الأحكام الظاهرية مجعولة على طبق الحجّة الفعلية، فما صدر عنه من الأفعال في زمان التقليد للمجتهد السابق محكوم بالحكم الظاهري، وإنّما يتغيّر الحكم الظاهري في زمان التقليد للمجتهد الثاني بالنسبة إلى الأعمال الآتية، لا أنّه ينكشف به كون الحكم الظاهري على طبق رأي المجتهد الثاني من

الأوّل؛ فإنّ الحجّة الفعلية في زمانه هي فتوى المجتهد الأوّل، دون فتوى المجتهد الثاني. فما صدرت عنه من الأفعال كانت على طبق الحكم الظاهري في زمانه قطعاً، وهو لاينقلب بعد تحقّقه عمّا وقع عليه.

وفيه أوّلاً: أنّ ذلك مبني على القول بجعل الحكم الظاهري على طبق الأمارة، وأمّا على القول بكون المجعول منها هي الطريقية المحضة وإنّما الحكم هو الحكم الواقعي فقط، والطريق إليه وإن كان فتوى المجتهد الأوّل في زمانه إلّا أنّ الطريق إليه فعلاً في زمان تقليد المجتهد الثاني هو فتواه، وهي تحكي عن كون الحكم الواقعي على طبقها من الأوّل؛ فلابدّ للمكلّف فعلاً ترتيب الآثار على الأعمال الصادرة عنه سابقاً على طبقها.

وثانياً: فلإمكان تغيّر الحكم الظاهري؛ حتّى بالنسبة إلى الوقائع السابقة؛ فإنّ الحكم أمر اعتباري قوامه بالاعتبار، فيمكن اعتباره ثانياً على خلاف ما اعتبره أوّلاً؛ حتّى بالنسبة إلى الوقائع السابقة إذا لم ينقض وقت ترتيب الأثر عليه، وإلّا فيكون لغواً غير عقلائي.

والتحقيق: أنّ العدول في التقليد ـ وهو العمل عن استناد إلى فتوى الفقيه ـ إنّما يمكن في الأعمال التي تصدر عنه بعد العدول. وأمّا الأعمال التي صدرت عنه سابقاً عن استناد إلى فتوى المجتهد الأوّل فلايمكن العدول فيها.

وأمّا وجه التفصيل بين المتزوّجة بالعقد المختلف في صحّته وفساده بين المجتهد الميّت والحيّ، واللحم المذبوح بالذبح المختلف في صحّته وفساده بينهما: أنّ أثر عقد النكاح يترتّب عليه في حينه؛ وهو حصول عُلقة الزوجية، وبقاؤها بعد الحصول قهري ما لم يتحقّق الطلاق أو موت أحد الزوجين. وأمّا حلّية الوطء وسائر آثار الزوجية فليست من آثار العقد، بل هي آثار الزوجية.

بخلاف الذبح؛ فإنّ أثره حلّية الأكل في كلّ زمان. فحكم حلّية الأكل أو

حرمته أثر للذبح. وبعبارة أُخرى: موضوع حلّية الأكل وحرمته هو اللحم وسائر الأجزاء المأكولة من الحيوان، والحكم بحلّيتها في هذا الزمان تابع لفتوى الفقيه الذي يقلّده في هذا الزمان.

(مسألة ١٨) قوله: فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصّر.

أقول: إذا لم يكن تقليده بسبب قيام البيّنة على كونه جامعاً للشرائط، وأمّا في صورة كون تقليده بسبب قيام البيّنة عليه فعدم الإجزاء محلّ تأمّل.

(مسألة ١٩) قوله: المفيد للعلم.

أقول: بأعمّ من العلم العادي العقلائي ـ أعني الوثوق والاطمئنان ـ سواء حصل من خبر الثقة أو غيره.

وليس قوله عليه السلام في خبر مسعدة بن صدقة: «**والأشياء كلّها على هذا حتّى تستبين خلافه أو تقوم به البيّنة**»[1] منافياً له؛ فإنّه حيث ما حصل الوثوق والعلم العادي صَدَق الاستبانة. نعم ينافي حجّية قول العدل الواحد.

والتحقيق: عدم حجّيته؛ لعدم الملازمة بين العدل والثقة؛ فإنّ الرجل ربّما يكون محكوماً بالعدالة بحسب الظاهر، ولكن لايحصل الوثوق والاطمئنان بقوله. والمستفاد من آية النبأ ـ على تقدير تمامية دلالتها ـ حجّية قول العادل الواقعي بقرينة التعليل بعدم الأمن من الوقوع في مخالفة الواقع في خبر الفاسق.

فالمستفاد من التعليل حجّية الخبر الموثوق به، والمستفاد من المفهوم حجّية خبر العادل.

فالمراد منه العادل الواقعي لا محالة؛ لكون خبره موجباً للوثوق ونافياً لاحتمال الكذب.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤.

(مسألة ٢٠) قوله: عمل الجاهل المقصّر الملتفت من دون تقليد باطل.

أقول: بل الأقوى صحّته إذا كان مطابقاً للواقع حتّىٰ في العبادات؛ لكون الداعي له إلى العمل مجرّد قصد القربة، والمفروض عدم وجود داعٍ آخر له سواه.

وبعبارة أُخرىٰ: المراد من اعتبار قصد القربة وقصد الامتثال كون الغرض الباعث على العمل ذلك، وهو حاصل قطعاً وإن كان ضعيفاً يمنعه مشقّة الاحتياط عن التأثير في فعل جميع الأطراف المحتملة.

(مسألة ٢١) قوله: أو عدل واحد عنه.

أقول: إذا كان قوله موجباً للوثوق والاطمئنان، وهو حاصل في العادل الواقعي، دون المحكوم بالعدالة بحسب حسن الظاهر.

(مسألة ٢٢) قوله: فالأقوى تساقطهما مطلقاً.

أقول: بل يلاحظ التقدّم والتأخّر في الصدور عن المفتي؛ فيكون الثاني عدولاً عن الأوّل، هذا إذا حصل الاطمئنان بصحّة كلا اللفظين. وأمّا لو حصل الاطمئنان بصحّة أحدهما دون الآخر يؤخذ به دونه.

(مسألة ٢٣) قوله: إلّا إذا اطمأنّ من نفسه.

أقول: بخلاف ما إذا لم تطمئنّ نفسه أن يبتلي بالشكّ، فعرض عليه الشكّ؛ فإنّ الظاهر بطلان عمله، وإن اتّفق كونه مطابقاً للواقع أو مطابقاً لوظيفته عند الشكّ؛ لعدم تمشّي قصد القربة بما يأتي به بعد الشكّ؛ فإنّ ما يحتمل أن يكون مبغوضاً للمولى لايصلح للتقرّب به إليه.

نعم لو لم يعرض له الشكّ كانت صلاته صحيحة؛ لاعتقاده بعدم كون شيء من صلاته مبغوضاً للمولى.

(مسألة ٢٣) قوله: كما يجب تعلّم أجزاء العبادات.

أقول: وجوباً إرشادياً.

(مسألة ٢٥) قوله: يبني على الصحّة.

أقول: لقوله‌عليه‌السلام : «**كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فأمضه كما هو**»[١].

(مسألة ٢٦) قوله: يجوز له البناء على الصحّة.

أقول: لما تقدّم في التعليقة السابقة.

(مسألة ٢٧) قوله: بل تعرف بحسن الظاهر.

أقول: التأكيدات الواردة في فقرات التوقيع الشريف تنافي الاكتفاء بحسن الظاهر، إلّا أن يكون مفيداً للاطمئنان. فالعدالة المعتبرة في المجتهد المقلَّد لو كانت هي المعتبرة في إمام الجماعة والشاهد ـ كما قوّيناه في المسألة السابقة ـ فلا أقلّ من الفرق بينه وبينهما في الاكتفاء بحسن الظاهر بناءً على كفاية حسن الظاهر غير المفيد للاطمئنان في إمام الجماعة والشاهد.

(مسألة ٣٠) قوله: يجب عليه إعلام من تعلّم منه.

أقول: هذا إذا كان رأيه الحرمة فأخطأ في بيانه؛ فإنّ تركه للإعلام حينئذٍ يؤدّي إلى التسبيب لارتكاب الحرام، وهو غير جائز عقلاً.

لكنّه يمكن الإشكال فيه أيضاً: بأنّ الفتوى بجواز فعل ليس تسبيباً لارتكاب المقلّد، بل السبب هو داعيه إلى الفعل، والفتوى بالجواز مجرّد شرط له إن كان الفاعل متشرّعاً.

والحقّ في الاستدلال على المسألة التمسّك بصحيحة أبي عبيدة الحذّاء قال أبو جعفرعليه‌السلام : «**من أفتى الناس بغير علم ولا هدىً من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه**»[٢]؛ فإنّها تدلّ على مبغوضية الفتوى

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣، الحديث ٣.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ٢٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٤، الحديث ١.

بغير علم حدوثاً وبقاءً.

فالمجتهد إذا علم بخطأه في فتواه فهو، وإن كان معذوراً في فتواه صدوراً لكنّه غير معذور بقاءً، فمع ترك الإعلام بخطأه فيه يشمله قوله عليه السلام: «**لحقه وزر من عمل بفتياه**» من غير فرق بين أن يكون الخطأ في رأيه أو في فتواه وبيان رأيه.

ومنه يعلم: أنّ الناقل لفتوى المجتهد خطأً أيضاً غير معذور في ترك الإعلام بعد العلم بخطأه؛ لوحدة الملاك فيهما؛ وهو وقوع المقلّد في العمل على خلاف رأي المجتهد.

كتاب الطهارة

فصل في الوضوء

القول في الواجبات

(مسألة ٢) قوله: يجب على الأحوط أن يكون الغَسل من أعلى الوجه.

أقول: والواجب أن يغسل كلّ جانب من وجهه من الفوق إلى التحت. ولو بقي بعض الأجزاء في البين في الإراقة أو المسح من الفوق إلى الأسفل فلا بأس بغسله بإراقة الماء أو المسح، وإن كان بعد غسل ما تحته. لكن من فوق تلك البعض إلى جانب أسفله، وإن كان بعد غسل ما تحته من الأجزاء الأُخر.

وهذا هو المستفاد من قوله عليه السلام في صحيحة زرارة في حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وفيها: «**فأخذ كفّاً من ماء فأسدَلَها على وجهه من أعلى الوجه، ثمّ مسح بيده الجانبين جميعاً**»[1] فإنّه لايجري الماء على الوجه من الفوق إلى الأسفل في جميع الأجزاء، بل يبقى بعض الأجزاء ـ كالصدغين وحفرة العينين، أو تحت ثقبتي الأنف، أو طرفي الشفتين ـ غير مغسول، فيغسل بالمسح بالجانبين.

(مسألة ١٤) قوله: والجواز بالذراع لايخلو من وجه.

أقول: وفيه منع؛ للإشكال في صدق اليد على الذراع بدون الكفّ.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١: ٣٩٢، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ١٥، الحديث ١٠.

(مسألة ١٥) قوله: فالواجب مسح ظاهرهما من أطراف الأصابع إلى المفصل على الأحوط طولاً.

أقول: لظهور قوله تعالىٰ: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾[1] في وجوب كون المسح من بدو الرِجل إلى الكعبين.

(مسألة ١٥) قوله: وإن كان الأقوى كفايته إلى الكعب.

أقول: بل لا إشكال في كفاية المسح إلى الكعب؛ لصراحة الآية فيه. وإنّما الاختلاف في المراد من الكعب، والظاهر بحسب النصوص والفتاوى: أنّ المراد منه هو القبّة فوق القدم.

(مسألة ١٥) قوله: والأفضل، بل الأحوط أن يكون بتمام الكفّ.

أقول: كما هو ظاهر بعض النصوص، لكنّه خلاف الإجماع، فلا أقلّ من الفضيلة.

(مسألة ١٦) قوله: بل بالذراع اختياراً.

أقول: والأظهر عدم الجواز بالذراع؛ لعدم صدق المسح باليد على المسح بالذراع فقط، من دون أن تمسّ الكفّ على الممسوح.

(مسألة ١٧) قوله: والأحوط الجمع بين المسح باليد اليابسة، ثمّ بالماء الجديد، ثمّ التيمّم.

أقول: لا وجه لتكرار المسح باليد اليابسة، بل يكفي المسح بالماء الجديد.

(مسألة ١٨) قوله: لابدّ في المسح من إمرار الماسح على الممسوح.

أقول: لظهور قوله تعالىٰ: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾ في اعتبار كون الرأس والرجلين ممسوحاً، ولايصدق ذلك إلّا بإمرار اليد عليها، دون العكس.

---

١ ـ المائدة (٥): ٦.

(مسألة ١٩) قوله: لايجب في مسح القدمين وضع أصابع الكفّ ـ مثلاً ـ على أصابعهما.

أقول: فإنّه لا دليل عليه في النصوص، ولا ذكره أصحابنا.

(مسألة ٢٠) قوله: عند الضرورة.

أقول: يستفاد ذلك ممّا ورد في المسح على الجبيرة لأجل الحرج المشتمل على قوله عليه السلام: «إنّ هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله، **﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾**»[١].

القول في شرائط الوضوء

(مسألة ١) قوله: والأحوط اشتراط إباحة المكان.

أقول: بل الواجب على الأقوىٰ.

(مسألة ١) قوله: فالأقوى عدم البطلان، بل عدم البطلان مطلقاً فيه.

أقول: بل الأظهر هو البطلان.

(مسألة ١) قوله: فلو توضّأ والحال هذه بطل.

أقول: لكون وظيفته التيمّم، والوضوء غير سائغ.

(مسألة ٢) قوله: حتّى مع إمكان أن يتوضّأ بأحدهما ويصلّي.

أقول: على الأحوط؛ لورود النصّ بذلك، وظاهره كون وظيفته التيمّم. وإن كان يحتمل أن يكون إرشاداً إلى جواز التيمّم.

(مسألة ٣) قوله: يجب الاحتياط بالجمع بين الوضوء والتيمّم.

أقول: للعلم الإجمالي بوجوب أحدهما.

(مسألة ٥) قوله: المشتبه بالغصب كالغصب.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١: ٤٦٤، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ٥.

أقول: أي مع العلم الإجمالي بالغصبية، كما هو المفروض في الفروع السابقة.

(مسألة ٥) قوله: فإذا انحصر الماء به تعيّن التيمّم.

أقول: لعدم تمشّي قصد القربة مع احتمال كون عمله معصية مبغوضة للمولى بالفعل؛ لتنجّز الحرمة بالعلم الإجمالي بغصبية أحدهما.

(مسألة ٦) قوله: فلو توضّأ بماء مغصوب مع الجهل بغصبيته.

أقول: صور الجهل أربعة؛ فإنّه إمّا جاهل بالموضوع أو الحكم، ومع الجهل بالحكم إمّا أن يكون جهله عن تقصير أو عن قصور، وعند كونه عن تقصير إمّا مع الغفلة أو الالتفات. وإنّما يصحّ الوضوء في ثلاث منها، وأمّا في واحدة منها وهي صورة الجهل بالحكم عن تقصير مع الالتفات فتبطل وضوؤه؛ لعدم تمشّي قصد القربة منه.

(مسألة ٦) قوله: كأنّها من الكيفيّات عرفاً.

أقول: إنّما يمكن أن يعدّ من الكيفيات إذا كانت الرطوبة قليلة جدّاً، وأمّا مع كون الرطوبة مسرية ـ كما هي المعتبر في المسح ـ فلا. وقد بنى بعض الفقهاء المسألة على كون الضمان غرامة عند العقلاء أو معاوضة قهرية؛ فتكون بقايا أجزاء الماء في يده مع إتلافه بالغسل ملكاً للمتلف بإزاء ما اشتغل به ذمّته من القيمة.

(مسألة ٨) قوله: نعم لو صبّه في الإناء المباح صحّ.

أقول: والفارق أنّ مع صبّ جميع الماء المصروف في الوضوء في إناء مباح قبل الشروع في الوضوء وإن كان الوضوء متوقّفاً على مقدّمة محرّمة، فلا يكون مشروعاً، ويكون وظيفته هو التيمّم. إلّا أنّه بعد ارتكاب الحرام بالتصرّف في الإناء المحرّم ـ بإفراغ الماء منه إلى الإناء المباح ـ صار متمكّناً من استعمال الماء المباح، من دون توقّف على ارتكاب حرام بالفعل؛ فيتوجّه إليه الأمر بالوضوء. بخلاف الاغتراف من الإناء المحرّم تدريجاً؛ فيغترف غرفة غرفة لغَسل كلّ عضو عضو؛ فيكون الوضوء عند غسل الوجه غير مشروع وفاقد للأمر؛ لأجل توقّف غسل بقية الأعضاء على الاغتراف المحرّم.

(مسألة ٩) قوله: إذا كانت أرضه مباحة.

أقول: كما إذا كان ملكاً له أو مأذوناً من قبل مالكه، وأمّا لو كان من المباحات الأصلية ـ كالأراضي المباحة في البراري والقفار ـ فنصب الخيمة في الأرض المباحة ـ فضلاً عن بناء الجدران على أطرافه ـ حيازة للأرض وفضائها. فغصب الخيمة المنصوبة والجدران المبنية على الأرض غصب للأرض وفضائها؛ فتبطل الصلاة في داخل الجدران المغصوبة، وكذا تحت الخيمة المغصوبة.

(مسألة ١٠) قوله: واحتمال شرط الواقف عدم استعمال غير المصلّين والساكنين منها.

أقول: أمّا مع عدم شرط استعمال غير أهل المدرسة ـ مثلاً ـ بل وقفه على أهل المدرسة، من دون تعميم لغيرهم، فالمسألة محلّ إشكال من أجل الاختلاف في صيرورة العين الموقوفة ملكاً للموقوف عليهم بالوقف. ويمكن أن يقال: إنّها تخرج عن ملك الواقف ولا تدخل في ملك الموقوف عليهم، وتبقى محبوسة لا تُباع ولا توهب حتّى ينتفع منها الموقوف عليهم؛ لعدم قصد تمليك العين من الوقف، بل المقصود جعل العين محبوسة لينتفع بها الموقوف عليهم. وحيث كانت العين الموقوفة لا مالك لها يجوز التصرّف فيها بما لاينافي الجهة الموقوفة التي جعلها المالك للموقوف عليهم. وأمّا غيرها فقد أعرض عنها وتركها؛ فتكون مباحة حتّى لغير الموقوف عليهم.

(مسألة ١١) قوله: الوضوء من آنية الذهب والفضّة كالوضوء من الآنية المغصوبة على الأحوط.

أقول: والمسألة مبنية على حرمة مطلق استعمال آنية الذهب والفضّة، أو خصوص استعمالها في الأكل والشرب.

(مسألة ١٢) قوله: إلّا إذا كان منشأ عقلائي لاحتماله.

أقول: اعتبار هذا القيد: إمّا لأجل إخراج شكّ الوسواسي؛ فسيجيء أنّه لااعتبار به.

وإمّا لأجل إخراج الشكّ الضعيف المقابل للاطمئنان العقلائي، والظاهر جريان أصالة عدم المانع. ولايصغى إلى دعوى كونها مثبتة؛ لخفاء الواسطة عرفاً، كما ذكره الشيخ تَيِّئُ. مضافاً إلى جريان سيرة المتشرّعة في الوضوء على عدم الفحص عن المانع وإجراء الماء على الأعضاء، بدون النظر إلى وجهه في المرآة ليطمئنّ بعدم لُصوق شيءٍ. وكذا جرت بناؤهم في الغسل على عدم إراءة خلف المنكب والظهر وسائر الأعضاء الغير المرئية له إلى الغير ليخبره بعدم لصوق شيء عند احتمال لصوق شيء من أجزاء الوسخ على شيء من جلده.

قوله: ومنها النية... ولابدّ من أن يكون بعنوان الامتثال أو القربة.

أقول: قال في «مفتاح الكرامة»: نقل الإجماع على اعتبارها جماعة.

قوله: وكذا لو استقلّ الداعيان على الأحوط.

أقول: القدر المتيقّن من الإجماع ـ الذي هو الدليل الوحيد ظاهراً في المسألة ـ كون القربة داعياً مستقلّاً. ولم ينعقد الإجماع على البطلان فيما لو كان هناك داعيان مستقلّان، بل وقع فيه الخلاف، فلا إجماع على اعتبار كون القربة داعياً مستقلّاً منحصراً. وأمّا أدلّة الإخلاص فالمراد منها الإخلاص من الرياء.

فصل في موجبات الوضوء

(مسألة ١) قوله: أو من غيره مع انسداد الطبيعي أو بدونه.

أقول: كون خروجهما من غير الموضع الطبيعي موجباً للوضوء مع عدم الاعتياد، وعدم كون الخروج على حسب المتعارف محلّ إشكال.

(مسألة ٣) قوله: من غير التجديد في الأثناء لايخلو من قوّة.

أقول: لا قوّة فيه؛ فلايترك الاحتياط بالجمع بينهما.

فصل في الأغسال

القول في واجبات الغسل

(مسألة ١٣) قوله: فلو اغتسل ارتماساً بطل غسله وصومه على الأحوط فيهما.

أقول: بل الأظهر بطلان الغسل في صورة الالتفات إلى حرمة الارتماس عليه، وأمّا مع الغفلة أو النسيان فلا.

وأمّا بطلان الصوم فهو أيضاً ممنوع مع الغفلة والنسيان، وفي صورة العمد الأحوط بل الأظهر بطلانه كما سيجيء منّا في تعاليق كتاب الصوم.

(مسألة ١٤) قوله: وإن كان الأحوط في هذا الفرض التدارك.

أقول: لايترك الاحتياط.

فصل في غسل الحيض

قوله: وفي إلحاق المشكوك كونها قرشية بغيرها إشكال.

أقول: بل الظاهر هو اللحوق.

(مسألة ١) قوله: فإن حصل الوثوق بحيضيته لايبعد الحكم بها.

أقول: لكون الدم بصفات الحيض أمارة على كونه حيضاً، وهو أيضاً أمارة على البلوغ.

(مسألة ٥) قوله: وتركها ملياً، ثمّ إخراجها رقيقاً.

أقول: الظاهر أنّ ذكر هذا القيد في بعض الأحاديث ليس تعبّداً شرعياً، بل لأجل التحفّظ على عدم تلطّخ القطنة؛ بحيث يوجب خفاء العلامة.

(مسألة ٧) قوله: لكن لاينبغي ترك الاحتياط.

أقول: بل تحتاط بالعمل بالاختبار، والعمل بالحالة السابقة.

(مسألة ١١) قوله: ولمّا كان تحقّق العادة الوقتية فقط.

أقول: لايترك الاحتياط في حصول العادة في الوقتية بتكرّر الحيض في الوقت المعيّن مرّتين.

(مسألة ١٣) قوله: أو أزيد مادام يصدق عليه تعجيل الوقت والعادة وتأخّرهما.

أقول: بمعنى أن تكون عادته خمسة أيّام ـ مثلاً ـ فرأت الدم من اليوم الثالث من عادته، واستمرّت الدم إلى يومين بعد أيّام عادته فهي حيض. وأمّا لو رأت الدم من أوّل أيّام عادته، واستمرّت إلى يومين بعد أيّام عادته فإن كان ما رأته بعد أيّام عادته غير واجد لصفات الحيض ففي النصوص المستفيضة: أنّ ما رأته من الصفرة بعد أيّام عادته فهي استحاضة؛ فلا تترك الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة، وإن كان فتوى المشهور ربّما كان على خلافها.

(مسألة ١٥) قوله: ويتقدّم على التميّز على الأقوىٰ.

أقول: لأنّ المستفاد من أحاديث كثيرة الاعتبار في ذات العادة العددية بعددها. وأمّا أخبار الصفات فهي غالبية مورد العمل بها هي المستمرّة التي لا أمارة غيرها على تمييز الحيض من الاستحاضة غير الصفات.

(مسألة ١٧) قوله: فتحتاط بالجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة.

أقول: وإن كان الأقوى بحسب فتوى فقهائنا الماضين هو الحكم بالحيض.

(مسألة ١٧) قوله: أو مختلفين.

أقول: وهو المتسالم عليه عند الفقهاء، وادّعى عليه الإجماع في «المعتبر» و«المنتهى»، مضافاً إلى قاعدة الإمكان.

(مسألة ١٨) قوله: يجب عليهنّ الاستبراء بإدخال قطنة ونحوها.

أقول: وجوباً مقدّمياً علمياً لاستكشاف انقطاع الدم وعدمه، لا وجوباً تكليفياً يعاقب على تركه.

(مسألة ١٨) قوله: بترك العبادة إلى العشرة استحباباً.

أقول: لا معنى لاستحباب ترك العبادة.

(مسألة ١٨) قوله: والأحوط وجوبه في يوم واحد.

أقول: بل الأظهر أنّها تستظهر بيومٍ؛ فإن وثقت من حالها من حيث قلّتها ـ مثلاً ـ بأنّها تنقطع دون العشرة تستمرّ في ترك العبادة، وإلّا فيجوز لها الاستظهار بيوم آخر، وهكذا إلى تمام العشرة. فإن لم تنقطع تعمل بعد العشرة عمل الاستحاضة؛ وهو مقتضى الجمع بين أحاديث الاستظهار بيوم ويومين والثلاثة وإلى تمام العشرة. لكنّ الأحوط، بل الأقوى الاكتفاء بيوم تعيّناً، وبيومين تخييراً؛ لأنّه القدر المتيقّن من جميع الروايات والمفتى به لمشهور الأصحاب. وفي الزائد تعمل عمل المستحاضة ما لم يحصل الوثوق بانقطاع الدم دون العشرة احتياطاً؛ لصراحة أخبار اليوم واليومين في التخيير فيما زاد عن يوم.

(مسألة ١٩) قوله: وصيرورتها فاقدة التميّز محلّ إشكال.

أقول: لعدم كونه منصوصاً، والمنصوص حكم المبتدئة دون المضطربة المستمرّة الدم.

(مسألة ١٩) قوله: وأمّا من لم تستقرّ لها عادة وكانت لها أقارب.

أقول: قد حقّقنا في «تعليقات العروة الوثقى» أنّ المشهور بين الأصحاب في غير المبتدئة ممّن لم تستقرّ لها عادة أعني المضطربة أنّها لا ترجع إلى عادة نسائها بل تعمل بالعدد المأثور، وهو الأظهر؛ لكون ما دلّ على الرجوع إلى عادة النساء ـ على تقدير دلالتها؛ فإنّها محلّ إشكال بل منع ـ غير حجّة لإعراض مشهور القدماء عنه، بل لم نجد فيه مخالفاً بينهم، وإن وقع التوهّم على خلافه من زمان الشهيد الثاني قدس سره.

(مسألة ١٩) قوله: فلا تترك الاحتياط فيما إذا كانت عادتهنّ أقلّ من سبعة أو

أكثر؛ بأن تجمع في مقدار التفاوت بين وظيفتي الحائض والمستحاضة.

أقول: الأظهر أنّ مستمرّة الدم إلى ما بعد العشرة مع فقد التمييز باللون إن كانت مبتدئة ترجع إلى عادة الأقارب. وأمّا المضطربة فلا ترجع إلى عادة الأقارب، بل تجعل ستّة أيّام أو سبعة أيّام من كلّ شهر حيضاً؛ مخيّرةً بينه وبين أن تجعل عشرة أيّام حيضاً من الشهر الأوّل وثلاثة من الشهر الثاني.

وكذلك المبتدئة مع عدم إمكان إحراز عادة الأقارب أو اختلافهنّ في العادة.

(مسألة ٢٠) قوله: الأحوط لو لم يكن الأقوى أن تجعل فاقدة التميّز التحيّض.

أقول: أي في صورة العلم باستمرار الدم إلى ما بعد العشرة، وأمّا مع العلم بانقطاعه دون العشرة أو احتماله فالمتعيّن جعله حيضاً.

(مسألة ٢٠) قوله: في أوّل رؤية الدم.

أقول: لدلالة روايتي ابن بكير[1] عليه.

القول في أحكام الحائض

(مسألة ٢) قوله: ومنها ترتّب الكفّارة على وطئها على الأحوط.

أقول: مقتضى الجمع بين النصوص هو الاستحباب، وعدم الوجوب هو مدلول أكثر النصوص وأصحّها. ودعوى الإجماع مردودة بمخالفة مدّعيها والاحتياط بلحاظ شهرة الوجوب المؤيّدة بدعوى الإجماع.

قوله: ومنها... ومع الجهل عن تقصير في بعض الموارد على الأحوط.

أقول: المصرّح به في النصّ عدم الكفّارة عن خطأ ـ وإن كان عاصياً ـ فيشمل الجاهل المقصّر ـ لكونه هو العاصي ـ دون القاصر.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢: ٢٩١، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب٨، الحديث٥ و٦.

(مسألة ٣) قوله : وهكذا.

أقول : التقسيم بالسوية هو الذي صرّح بها في جملة من الكتب، لكنّه لادليل عليه ظاهراً، واستظهار تساوي الأقسام بحسب المقدار من مجرّد التقسيم محلّ نظرٍ.

بل الظاهر نفي وجوب الزائد عن نصف الدينار في زمان يصدق عليه الوسط عرفاً ـ حتّى قبل الثلث ـ ومع الشكّ في بلوغه إلى حدّ الوسط وعدمه مقتضى الأصل عدم وجوب الزائد.

(مسألة ٦) قوله : يجوز إعطاء قيمة الدينار.

أقول : لأنّ الدينار والدرهم في زمن صدور الروايات كانا هو النقد المتعارف في تلك الأزمنة والثمن الذي تجري عليه المعاملات والقيمة التي تقوم بها مالية الأشياء. فالمراد من الدينار في نصوص الباب هو مقدار ماليته، فجاز الاكتفاء بالقيمة. والمراد من القيمة قيمته بحسب وزنه، كما كان هو المعيار في تلك الأزمنة، لابحسب سكّته العتيقة التي إن وجد في زماننا هذاكان أغلى من قيمته بحسب وزنه.

(مسألة ٨) قوله : وأمّا مع عدمه ففيه قولان، أحوطهما ذلك.

أقول : وجه وجوب التكرار: أنّ إيجاب الكفّارة لوطء الحائض إنّما هو بلحاظ كونه معصية؛ فالظاهر تكرّرها بتكرار المعصية. وليست ككفّارة إفطار الصوم فإنّه كفّارة له بما أنّه إبطال للصوم الواجب، ولايتكرّر ذلك بتكرّر الإفطار.

قوله : ومنها بطلان طلاقها... بأن يتمكّن من استعلام حالها بسهولة مع غيبته.

أقول : الموجود في النصوص إلحاق غير المتمكّن من الاستعلام بالغائب. وأمّا إلحاق المتمكّن من الاستعلام بالحاضر فلا دليل عليه ـ ظاهراً ـ إلّا تنقيح المناط من النصّ الدالّ على الحكم الأوّل.

(مسألة ٩) قوله: لايجوز له طلاقها في حال الحيض.

أقول : فإنّ المعتبر بحسب النصوص حضور الزوجة عند الزوج لا عند

مجري صيغة الطلاق، وإن كان يحتمل أن يكون اعتباره لأجل عدم إمكان إحراز طهارة الزوجة عند الطلاق بالاستعلام منها.

قوله: ومنها وجوب الغسل... لايجزي عن الوضوء.

أقول: لإعراض المشهور عن العمل بالروايات الدالّة على إجزاء مطلق الغسل عن الوضوء.

قوله: ومنها... فيجب الوضوء معه قبله أو بعده.

أقول: وإن كان الأحوط أن يكون قبله؛ لفتوى جماعة من الفقهاء به.

قوله: ومنها وجوب قضاء... أو غيره على الأقوىٰ.

أقول: في صوم يجب قضاؤه لغير الحائض، أمّا ما لا دليل على وجوب قضائه فلايجب على الحائض أيضاً.

قوله: ومنها... وركعتي الطواف والمنذورة على الأحوط.

أقول: هذا الاحتياط لا وجه ملزم له بعد إطلاق أحاديث سقوط قضاء الصلاة عن الحائض، وأمّا دعوى الانصراف فممنوعة. كما أنّه لا بأس بتعليل سقوط قضاء الصلاة مطلقاً دون الصوم؛ بأنّ الصلاة في كلّ يوم وليلة في حديث أبي بصير[١].

قوله: ومنها... وقد مضى منه مقدار أقلّ الواجب من صلاتها بحسب حالها.

أقول: بل بأكثر ما يمكن له من الاستعجال في الأفعال والأقوال بحسب حالها من القوّة والضعف.

قوله: ومنها... ومقدار تحصيل الشرائط.

أقول: بل بمقدار التيمّم إذا حصل ذلك بأسرع من الغسل والوضوء.

قوله: ومنها... وإن كان الأقوى عدم وجوبه.

أقول: بل الأظهر عدم وجوبه وإن لم تدرك مقدار تحصيل سائر الشرائط التي

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢: ٣٥١، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب ٤١، الحديث ١٢.

تسقط شرطيتها مع عدم سعة الوقت.

(مسألة ١٢) قوله: وإن كان الأقوى عدم وجوبه.

أقول: بل الأظهر وجوبه لما تقدّم في التعليقة السابقة.

(مسألة ١٥) قوله: صحّت ولا شيء عليها.

أقول: بل يجب عليها قضاء الثانية لقصدها الإتيان بالأداء، والمفروض وقوع الصلاة خارج الوقت، إلّا أن يكون من نيّتها الإتيان بما تعلّق به الأمر فعلاً؛ سواء كان بعنوان الأداء أو القضاء، وإن كان من نيّتها الأداء من باب الاشتباه في التطبيق.

(مسألة ١٦) قوله: يستحبّ للحائض أن تبدّل القطنة.

أقول: المروي هو الاحتشاء حين الصلاة؛ وذلك لايستلزم التبديل.

فصل في الاستحاضة

قوله: فهو استحاضة على إشكال في الكلّية.

أقول: هذا مبني على حصر الدم في المذكورات.

قوله: والأحوط تبديل القطنة أو تطهيرها.

أقول: لا يترك.

قوله: وإلى تبديل الخرقة.

أقول: على الأحوط.

قوله: والظاهر أنّ الجمع بين الصلاتين بغسل واحد مشروط بالجمع بينهما.

أقول: فلو صلّت الظهر وتركت العصر صحّت؛ لأنّه إذا أجزأ الغسل الواحد للصلاتين أجزأ لواحدة منهما بطريق أولى. ولكنّه إذا أرادت أن تصلّي العصر منفصلة عن الظهر وجب عليها الغسل؛ لأنّه لو كان الغسل السابق مجزياً له لم تؤمر بالجمع بين الصلاتين. ويدلّ على ذلك ـ مضافاً إلى ما ذكر ـ بعض الروايات صريحاً.

(مسألة ١) قوله: ولايكفي الاختبار قبل الوقت إلّا...

أقول: بل يجب الاختبار عند إتيانها بالصلاة؛ فلو أرادت الإتيان بها في أوّل الوقت اختبرت قبل دخول الوقت بزمان يتمكّن من الغسل فيه.

ولو أرادت الإتيان بالصلاة بعد مدّة طويلة من دخول الوقت لايكفيها الاختبار في أوّل الوقت إلّا أن تعلم عدم تغيّر حالها إلى حين الإتيان بالصلاة.

(مسألة ٣) قوله: يجب بعد الوضوء والغسل المبادرة إلى الصلاة لو لم ينقطع الدم بعدهما.

أقول: فإنّ الأمر بالجمع بين الصلاتين وعدم كفاية غسل واحد لصلاتين بدون الجمع يشهد بعدم كفاية الغسل مع عدم المبادرة إلى الصلاة، ويشهد له الأمر بالغسل عند الصلاة في بعض النصوص.

(مسألة ٣) قوله: جاز لها تأخير الصلاة.

أقول: لعدم انتقاض الغسل بخروج الدم بعده.

(مسألة ٤) قوله: الأقوى إعادة الغسل والوضوء أيضاً.

أقول: لقرب احتمال كون وجوب التحفّظ لأجل بطلان الوضوء والغسل بخروج الدم.

(مسألة ٤)قوله: نعم لوكان خروجه لغلبته لا لتقصيرمنها في التحفّظ فلابأس.

أقول: عملاً بإطلاق النصوص.

(مسألة ٥) قوله: بل لو توضّأت قبل التبدّل تستأنف الوضوء.

أقول: لأنّها أحدثت بحدث جديد بعد الوضوء؛ فيجب لها الوضوء والغسل بعده. ولاينافيه عدم وجوب الوضوء والغسل في صورة استمرار الدم على ما هو عليه من المرتبة إذا بادرت إلى الصلاة مع التحفّظ من خروج الدم؛ فإنّ ذلك على خلاف القاعدة، وإنّما أسقطهما الشارع للعفو والتسهيل.

(مسألة ٦) قوله: يشترط في صحّة صومها الأغسال النهارية على الأقوى.

أقول: الأحوط، بل لايخلو عن قوّة اشتراط صحّة الصوم بالأغسال النهارية. وكذا الأحوط اشتراطه بغسل الليلة الماضية إن لم تغتسل لصلاة الغداة قبل الفجر.

(مسألة ٧) قوله: والأحوط لمن علمت بالسعة.

أقول: بل الأظهر؛ لعدم الفرق بين البُرء والفترة في انقطاع دم الاستحاضة الذي يوجب الغسل معه زوال الحدث واقعاً.

(مسألة ٧) قوله: فلا إعادة عليها على الأقوىٰ.

أقول: لايترك الاحتياط مع سعة الوقت للغسل والوضوء وإعادة الصلاة؛ لأنّ دم الاستحاضة حدثٌ، وإنّما حكم الشارع بصحّة الصلاة مع استمرارها للضرورة؛ فمع سعة الوقت بعد انقطاع الدم للغسل والوضوء وإعادة الصلاة تنتفي الضرورة.

(مسألة ٨) قوله: الأحوط أن لايغشاها زوجها ما لم تغتسل.

أقول: لايترك، بل لايخلو عن قوّة.

فصل في النفاس

قوله: بل ولو كان مضغة.

أقول: لدعوى الإجماع عليه، وإلّا كان محلّ إشكال.

قوله: وأكثره عشرة أيّام.

أقول: كما هو المشهور. وتدلّ عليه الأخبار المستفيضة الدالّة على رجوع النفساء إلى عادة حيضها، وأقصى العادة لايزيد عن العشرة.

قوله: لا من حين الشروع في الولادة.

أقول: فلو طالت مدّة الوضع من حين الشروع به إلى تمام خروج الولد مدّة

قصيرة أو طويلة، بل أيّاماً لم تحتسب من العشرة، وحديث مالك بن أعين، وفيه: قال عليه السلام: «**نعم، إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيّام عدّة حيضها**»[1] لايخلو من دلالة عليه؛ لدلالته على أنّ المناط في مبدأ الاحتساب على الوضع.

قوله: وإن ولدت في وسط النهار يلفق من اليوم الحادي عشر.

أقول: كما في الحيض.

(مسألة ٣) قوله: فلايعتبر فصل أقلّ الطهر على الأقوى.

أقول: لاختصاص ما دلّ على أنّ أقلّ الطهر عشرة أيّام، أو انصرافه إلى أقلّ الطهر من الحيض إلى الحيض لا من الحيض إلى دم النفاس الذي يخرج لأجل الولادة.

(مسألة ٤) قوله: وإلّا فإلى الأقارب.

أقول: وفيه منع؛ لأنّ الرجوع إلى الأقارب يختصّ بالمبتدئة على الأقوى، كما تقدّم في باب الحيض.

فصل في غسل مسّ الميّت

قوله: ويلحق بالغسل التيمّم عند تعذّره.

أقول: لترتّب جميع الآثار المترتّبة على الغسل عليه.

(مسألة ٤) قوله: وإلّا ففيه إشكال.

أقول: لا إشكال فيه إذا لم يشتمل على العظم.

(مسألة ٤) قوله: واتّصل ببدنه، ولو بجلدة.

أقول: لعدم صدق القطعة الواردة في النصّ عليه إلّا بعد الانفصال.

(مسألة ٥) قوله: بل لايخلو من قوّة.

أقول: محلّ تأمّل، ولايترك الاحتياط.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢: ٣٨٣، كتاب الطهارة، أبواب النفاس، الباب ٣، الحديث ٤.

فصل في أحكام الأموات

قوله: وردّ الأمانات التي عنده.

أقول: بل يتعيّن الردّ، فمع عدم إمكانه فعليه الوصية بها مع الاستحكام.

(مسألة ١) قوله: إلّا إذا كان عدمه تضييعاً لهم ولحقوقهم.

أقول: فإنّ مقتضى الولاية على الصغير وجوب حفظ منافعه.

ويمكن أن يقال: إنّ ذلك مادام وليّاً، وأمّا بعد سلب الولاية عنه بالموت فلا. ولكن يدفعه: أنّ له الولاية على الصغير ما بعد الموت أيضاً؛ ولذلك كان له نصب القيّم عليه بعد الموت.

(مسألة ٢) قوله: يجب كفايةً على الأحوط.

أقول: وجه الإشكال: أنّ الوارد في النصّ الأمر بتوجيه الميّت نحو القبلة، ولكن السيرة القطعية جارية على أنّ المراد به المحتضر؛ فالحكم بوجوب توجيه المحتضر إلى القبلة قوي.

(مسألة ٢) قوله: والأحوط مراعاة الاستقبال بالكيفية.

أقول: لما تقدّم من أنّ الوارد في النصّ توجيه الميّت، وهو ظاهر في ما بعد الاحتضار.

القول في غسل الميّت

قوله: ولو كان مخالفاً على الأحوط فيه.

أقول: بل الأظهر بناءً على كون إطلاق الكافر عليه بمعنىً لا ينافي كونه مسلماً. كما أنّ الأقوى تغسيله بالكيفية الصحيحة عندنا مع عدم التقية، وبالكيفية التي عندهم مع التقية، وبذلك يحصل الاحتياط قطعاً؛ إذ لا معنى لوجوبه علينا بالكيفية التي عندهم إلّا لأجل التقية.

قوله: والتي عندهم.

أقول: بل الواجب غسله بالكيفية التي عندنا، إلّا مع وجود التقية ـ ولو للمداراة ـ كما تقدّم في التعليقة المتقدّمة.

قوله: بل يلفّ في خرقة ويدفن.

أقول: كما هو المشهور، بل لا خلاف فيه كما عن «مجمع البرهان»، ولكن لم نقف على مستنده.

(مسألة ١) قوله: وأمّا لو عثروا عليه بعد الحرب في المعركة.

أقول: بل حتّى في حال الحرب واشتغاله لو أدركه المسلمون حيّاً الأحوط هو التغسيل، كما دلّ عليه النصّ وأفتى به المفيد وغيره على ما نقل عنهم، وإن نقل الإجماع على عدم وجوب التغسيل.

(مسألة ١) قوله: ولو خرج خارجها فالظاهر وجوب غسله وتكفينه.

أقول: إذا لم يدركه المسلمون حيّاً، وعلى الأحوط إذا أدركه المسلمون وهو حيّ.

(مسألة ٢) قوله: إن لم تشتمل على العظم لايجب غسلها.

أقول: إجماعاً، حكاه غير واحد.

(مسألة ٢) قوله: بل تلفّ في خرقة وتدفن على الأحوط.

أقول: الاحتياط راجع إلى اللفّ في خرقة؛ فإنّه لا دليل عليه ظاهراً، وإن كان هو المشهور.

(مسألة ٣) قوله: بل قيام الغير به مشروط بإذنه على الأقوىٰ.

أقول: لما ورد من أنّه يغسل الميّت أولى الناس به أو من يأمره بذلك.

(مسألة ٣) قوله: وإن كان الأحوط الاستئذان من المرتبة المتأخّرة.

أقول: لا موجب لهذا الاحتياط.

(مسألة ٤) قوله: المراد بالولي الذي لايجوز مزاحمته.

أقول: للإجماع ظاهراً على أنّ المراد بولي الميّت هنا أولى الناس بالإرث.

(مسألة ٤) قوله: فتقدّم الرجال على النساء لايخلو من وجه.

أقول: لا وجه له يعتمد عليه سوى نفي الخلاف عنه في «المنتهى».

(مسألة ٤) قوله: والبالغون مقدّمون على غيرهم.

أقول: لعدم الولاية للصغار على أنفسهم، فضلاً عن غيرهم. وأمّا ولي الصغار فله الولاية على الصغير لا على الميّت.

(مسألة ٤) قوله: ومن تقرّب إلى الميّت بالأبوين أولى ممّن تقرّب إليه بأحدهما.

أقول: لما يستفاد من صحيحة الكناسي[1]: أنّ أبويني مقدّم على الأبي وعلى الأُمّي.

(مسألة ٤) قوله: وفي الطبقة الثانية الجدّ مقدّم على الإخوة على وجه.

أقول: الوجه في ذلك أقربية الجدّ من الإخوة عرفاً.

(مسألة ٧) قوله: فلايغسل الرجل المرأة، ولا العكس.

أقول: فيسقط الغسل مع عدم وجود المماثل.

(مسألة ٧) قوله: ولو مع التجرّد.

أقول: لايترك الاحتياط في نظر الرجل إلى عورة الصبية.

(مسألة ٧) قوله: قبل انقضاء عدّة الطلاق، على إشكال في الأخيرتين.

أقول: الإشكال في المنقطعة إنّما هو إذا انقضت مدّة الزوجية.

(مسألة ١١) قوله: والإيمان في حال الاختيار.

أقول: على الأحوط.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٦: ٦٣، كتاب المواريث، أبواب موجبات الإرث، الباب ١، الحديث ٢.

(مسألة١٣) قوله: الأحوط اعتبار البلوغ في المغسِل.

أقول: لايترك الاحتياط، وإن كان لايبعد إجزاء تغسيل الصبي، بناءً على صحّة عباداته كما هو الأقوىٰ.

القول في كيفية غسل الميّت

قوله: والأقوىٰ كفاية غسل كلّ عضو قبل تغسيله.

أقول: كما أنّ الأظهر كفاية ذلك في كلّ غسل واجب أو مندوب.

(مسألة ٣) قوله: والأحوط تيمّم آخر.

أقول: لايترك الاحتياط.

(مسألة ٤) قوله: وكذا إن لم يكونا عنده على الأقوىٰ.

أقول: بل يجب الاحتياط بالغسل بقصد ما في الذمّة في الأوّل أو الأخير؛ لتزاحم جهتي الرجحان فيهما، ورجحان الأوّل؛ لتقدّمه رتبة، ورجحان الأخير؛ لفقدان الأوّل لشرط الصحّة ـ أعني خلط السدر ـ بخلاف الأخير.

(مسألة ٥) قوله: وبعد السعي في الحجّ.

أقول: على الأحوط.

(مسألة ٦) قوله: والأحوط إعادته مع الخليط في الثاني.

أقول: عملاً بإطلاق أدلّة اعتبار الخليط.

(مسألة ٧) قوله: أجزأ عنها غسل الميّت.

أقول: لدلالة النصوص عليه.

(مسألة ٩) قوله: لايجوز أخذ الأجرة على تغسيل الميّت.

أقول: لكونه واجباً وإن كان كفائياً. وتمليك الفعل ينافي وجوبه من ناحية الشرع؛ لكون تمليك العمل هو تفويض اختياره إلى المملّك له. وكذلك إيجاب

العمل هو سلب الاختيار عن المكلّف، فكيف يمكن تمليكه لغيره؟!

(مسألة١٢) قوله: وإن كان الأقوى أنّه من السنن.

أقول: لما تقدّم من أنّ المراد من توجيه الميّت إلى القبلة المأمور به في النصوص هو توجيهه حال الاحتضار؛ للسيرة العملية وجريان الفتوى عليه بين المتشرّعة.

القول في تكفين الميّت

قوله: فيجب أن يكون طوله زائداً على طول الجسد.

أقول: ليغطّى فوق رأسه وتحت رأسه وتحت قدمه.

قوله: وعرضه بمقدار يمكن أن يوضع أحد جانبيه على الآخر.

أقول: ليتستّر جميع البدن.

(مسألة ١) قوله: ولا بالحرير الخالص.

أقول: إجماعاً ظاهراً، ويدلّ عليه رواية الحسن بن راشد.

(مسألة ١) قوله: ولا بما لايؤكل لحمه جلداً.

أقول: لتسالم الأصحاب عليه.

(مسألة ١) قوله: ولا بجلد المأكول أيضاً على الأحوط.

أقول: لا دليل عليه سوى دعوى عدم عدّه ثوباً، وفيه منع ظاهر.

(مسألة ٢) قوله: ومع الدوران يقدّم النجس.

أقول: لم يظهر وجه التقديم، وهو أحوط؛ لفتوى الشهيد وغيره بذلك.

(مسألة ٣) قوله: نعم لو توقّف الغسل على إخراجه من القبر وهتكه فلايجب.

أقول: لا بأس بإخراج الميّت من القبر مادام مكشوفاً، إلّا إذا لزم منه الهتك؛ فإنّ الدفن هو تورية الجسد تحت الأرض،ولا يتحقّق الدفن بمجرّد الوضع في القبر.

(مسألة ٤) قوله: من أصل التركة.

أقول: إجماعاً ظاهراً.

(مسألة ٤) قوله: والظاهر خروج ما هو المتعارف اللائق بشأنه.

أقول: لإطلاق قولهعليه السلام في صحيحة ابن سنان «ثمن الكفن من جميع المال»[١].

(مسألة ٤) قوله: وكذا سائر مؤن التجهيز.

أقول: لدعوى الإجماع عليه في «الخلاف» و«المدارك».

(مسألة ٤) قوله: حتّى ما تأخذه الحكومة للدفن في الأرض المباحة.

أقول: إذا كان غير مختصّ به بحيث صار متعارف الزمان، فيعدّ من مؤن الدفن عرفاً.

(مسألة ٤) قوله: أو الرهانة.

أقول: في تقديمه على حقّ الرهانة إشكال، بل منع.

(مسألة ٥) قوله: مطيعة أو ناشزة.

أقول: لإطلاق الدليل.

(مسألة ٥) قوله: وفي المنقطعة إشكال.

أقول: لا إشكال في شمول النصّ على المنقطعة إذا طالت مدّة الانقطاع بحيث تعدّ امرأته.

(مسألة ٧) قوله: لو مات الزوج بعد زوجته أو قبلها.

أقول: لو مات الزوج قبل الزوجة أو حين موتها لم يكن عليه شيء، وإنّما يجب عليه كفن الزوجة إذا كان حيّاً حين موت الزوجة. فلو مات قبل تكفينها ولم

---

١ ـ وسائل الشيعة ٣: ٥٣، كتاب الطهارة، أبواب التكفين، الباب ٣١، الحديث ١.

يكن له مال إلّا بمقدار كفن واحد قدّم كفن نفسه؛ لأنّه مقدّم على الدين.

(مسألة ٨) قوله: فلو أيسر بعد دفنها ليس للورثة مطالبة قيمته.

أقول: لعدم دليل على كونه مديوناً بعد دفنها، ثمّ لا دليل على انتقال الدين إلى الورثة.

القول في الحنوط

قوله: وهو واجب على الأصحّ.

أقول: بل تحقّق عليه الإجماع ظاهراً.

قوله: ذكراً كان أو أُنثىٰ.

أقول: لإطلاق الأدلّة.

قوله: وإن كان الأوّل أولىٰ.

أقول: بل أحوط؛ لإمكان استشعار وجوبه من صحيحة زرارة، قال عليه‌السلام: «**إذا جفّفت الميّت عمدت إلى الكافور فمسحت به آثار السجود**»[1]، انتهى. لكنّه لم يذكر فيه قبل التكفين، فلو كان واجباً ينبغي أن يذكره، وإن كان الأمر به بعد الغسل دون الأمر بالتكفين لايخلو من إشعار.

قوله: بل هو الأحوط.

أقول: لما ورد في رواية الدعائم، لكنّها ليست بحجّة؛ لاسيّما مع دعوى الإجماع في «الخلاف» على وضع ما زاد على السبعة من الكافور على الصدر.

قوله: والأولى الإتيان به رجاءً.

أقول: مسح المفاصل بالكافور مذكور في صحيحة زرارة وغيرها، لا حاجة معها إلى قصد الرجاء، بل استحبابه ثابت.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٣: ٣٧، كتاب الطهارة، أبواب التكفين، الباب ١٦، الحديث ٦.

القول في الصلاة على الميّت

قوله: وإن لم يشتمل عليه فعلاً حكم تمام البدن.

أقول: على الأحوط.

(مسألة ٢) قوله: لكن في إجزائها عن المكلّفين البالغين تأمّل.

أقول: لم أرَ وجهاً للتأمّل في إجزاء صلاة الصبي عن غيرها بعد القول بصحّتها، عدا ما يمكن أن يتوهّم من عدم سقوط التكليف إلّا بإتيان المكلّفين به. ولكنّ الظاهر: أنّ الطلب يشمل الصبي أيضاً، وإن كان شدّته وإلزامه مرفوعاً عنه. فيسقط الطلب الكفائي بإتيان الصبي بالمأمور به.

(مسألة ٤) قوله: والأحوط اعتبار اجتماع شرائط الإمامة؛ من العدالة ونحوها.

أقول: ويجوز الاقتداء بغير العادل رجاءً، فيصحّ أصل الصلاة مع المحاذاة لا محالة، ومع عدمها لا معصية في ترك الصلاة على تقدير شرطية العدالة واقعاً.

(مسألة ٦) قوله: يجوز للمأموم نية الانفراد في الأثناء.

أقول:أمّا أصل جواز قطع صلاة الميّت فممّا لاإشكال فيه. وأمّا جواز الانفراد فلأجل أنّ الجماعة وصف وجودي للصلاة، والانفراد هو فقدان هذا الوصف الوجودي فبعد كون أصل الصلاة مشروعاً بدون الجماعة وكون وصف الجماعة مندوباً يثبت جواز الانفراد بشرط عدم الإخلال بشرائط صحّة الصلاة الفاقدة لوصف الجماعة .بل هما شرائط لأصل الصلاة .لكن يغتفر بعضها في الجماعة لقيام الإمام به.

القول في كيفية صلاة الميّت

قوله: يأتي بالشهادتين بعد الأُولى.

أقول: الأذكار بهذه الكيفية هي المشهور المعمول به، وبه رواية منجبرة السند بالعمل، ولكن على خلافها روايات أُخرى مختلفة.

(مسألة ٢) قوله: فالأحوط الإتيان بوظيفة الأقلّ والأكثر رجاءً في الأدعية.

أقول: وهو مقتضى قاعدة الاشتغال. واستصحاب عدم الإتيان بالتكبير الثالث ـ مثلاً ـ عند الشكّ بين الاثنين والثلاث لايثبت كون ما أتى به آخيراً هو التكبير الثاني حتّى يدعو بعده بالدعاء المعيّن له.

القول في شرائط صلاة الميّت

قوله: وتعيين الميّت على وجه يرفع الإبهام.

أقول: أي على وجه ينطبق على واحد معيّن في الواقع، دون غيره إذا تعدّدت الجنازة.

قوله: والقيام.

أقول: بلا خلاف ظاهراً.

قوله: وأن يكون رأسه إلى يمين المصلّي ورجله إلى يساره.

أقول: بلا خلاف ظاهراً.

قوله: وأن تكون الصلاة بعد التغسيل والتكفين والحنوط.

أقول: بلا خلاف ظاهراً.

قوله: ويواري عورته بلبن.

أقول: ويمكن الستر بذلك قبل الوضع في القبر.

(مسألة ١) قوله: من الحدث.

أقول: إجماعاً ظاهراً.

(مسألة ١) قوله: والخبث.

أقول: لعدم الدليل على اعتبارها ولم يقل به أحد على الظاهر، وإن تردّد في «الذكرى» لكنّه اعترف بعدم الوقوف فيه على فتوى ولا نصّ. بل ربّما يدلّ على

عدم اعتبارها ما دلّ على جواز صلاة الحائض، مع أنّها لا تخلو من النجاسة غالباً.

(مسألة ١) **قوله: إلّا مثل القهقهة والتكلّم.**

أقول: ممّا يفسد هيئتها ويخرجها عن صدق الاسم.

(مسألة ١) **قوله: بل الأحوط مراعاة جميع ما يعتبر فيها.**

أقول: لإطلاق اسم الصلاة عليها في الأحاديث، ولعلّها تجوّز في الاستعمال.

(مسألة ٣) **قوله: ثمّ وجد قبل أن يدفن فالأحوط إعادة المتمكّن.**

أقول: بل الأظهر ذلك.

(مسألة ٥) **قوله: ففي الاجتزاء بها وجه لايخلو عن إشكال.**

أقول: الأظهر عدم الاجتزاء.

(مسألة ٨) **قوله: فالأقوى أيضاً تقديم الفريضة مقتصراً على أقلّ الواجب.**

أقول: وربّما يقال بتقديم الدفن على واجبات الصلاة والإتيان بها مؤمياً، والأحوط خلافه؛ فلايترك الاحتياط بالإتيان بالصلاة بواجباتها، ثمّ الدفن بعدها.

القول في الدفن

قوله: يجب كفاية دفن الميّت المسلم ومن بحكمه.

أقول: إجماعاً منّا، بل من المسلمين.

(مسألة ١) **قوله: والأحوط اختيار الأوّل مع الإمكان.**

أقول: لما ورد في النصّ الصحيح، ولكن المشهور جعله أحد فردي التخيير.

(مسألة ٢) **قوله: بأن يضجعه على جنبه الأيمن.**

أقول: على الأحوط بل الأظهر؛ لجريان السيرة والفتوى عليه والأمر به في رواية «دعائم الإسلام»[1].

---

١ ـ دعائم الإسلام ١: ٢٣٨.

(مسألة ٥) قوله: يجب دفن الأجزاء المبانة من الميّت.

أقول: لوجوب دفن بدن الميّت كلّه.

(مسألة ٨) قوله: ومنها الأراضي الموقوفة لغير الدفن.

أقول: إذا كانت الجهة الموقوفة منافيةً للدفن كالمدرسة، وفي غيرها تأمّل.

(مسألة ٩) قوله: ولو دفن عصياناً أو نسياناً فالأقوى جواز نبشه.

أقول: فيه تأمّل.

خاتمة

(مسألة ١) قوله: وأمّا فيها ففيه تأمّل وإشكال.

أقول: وجه الإشكال: أنّ الدليل على حرمة النبش هو الإجماع، وقد وقع الاختلاف في حرمته لأجل النقل إلى المشاهد المشرّفة، فتكون أصالة البراءة محكّمة في نفي الحرمة؛ لاسيّما مع الوصية بالدفن في المشاهد؛ فيكون واجباً.

(مسألة ١) قوله: وما يعمله بعض من توديع الميّت وعدم دفنه بالوجه.

أقول: توديع الميّت إن كان بجعله في تابوت ودفنه تحت الأرض بحيث يصدق عليه دفن الميّت ويتحقّق به الواجب فلا إشكال فيه، إلّا أنّه يصدق معه النبش عند إخراجه عن تحت الأرض.

(مسألة ٣) قوله: وأمّا الأولى والثالثة ففيهما إشكال وتأمّل.

أقول: قد تقدّم: أنّه لايبعد جواز النبش لأجل النقل إلى المشاهد المشرّفة؛ لاسيّما مع الوصية فإنّه تجب العمل بها فدفن في غيرها؛ سواء كان عصياناً أو نسياناً أو جهلاً.

فصل في التيمّم

القول في مسوّغاته

(مسألة ١) قوله: وفي البرية يكفي الطلب.

أقول: إنّما يجب الفحص مع عدم الخوف من لصّ أو سَبُع وغيرهما، وكذا مع عدم العسر والحرج بحسب حال الشخص.

(مسألة ١) قوله: نعم لو علم بوجوده فوقه وجب.

أقول: أو حصل له الاطمئنان بوجوده؛ فإنّه يُعدّ ـ حينئذٍ ـ واجداً للماء عرفاً، فلايشمله قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا...﴾.

(مسألة ٢) قوله: الظاهر عدم وجوب المباشرة.

أقول: بل لا ريب فيه؛ لكون وجوب الطلب طريقياً لإحراز عدم وجود الماء.

(مسألة ٢) قوله: بل يكفي استنابة شخص أو أشخاص.

أقول: بل لا تجب الاستنابة أيضاً، ويكفي الاطمئنان بعدم وجود الماء.

(مسألة ٢) قوله: وأمّا كفاية مطلق الأمين والثقة فمحلّ إشكال.

أقول: الأظهر كفاية خبر الثقة؛ لكونها حجّة عند العقلاء.

(مسألة ٤) قوله: وأمّا المناط في الرمي فغاية ما يقدر الرامي عليه.

أقول: التفريق بين المناط في الثلاثة الأُولى والأخير؛ لأجل أنّ الرمي بحسب البعد والقرب ليس له متعارف، بل يختلف بحسب بعد الهدف وقربه؛ فقد يكون قريباً جدّاً بحيث لو كان الماء هناك لم يحتج إلى الطلب، بل كان بمرأى ومنظر منه.

فالإحالة في الطلب إلى مقدار يصل إليه السهم بالرمي حيث كان في مقام التحديد يراد منها غاية ما يقدر عليه من الرمي بحسب البعد.

(مسألة ٥) قوله: والأحوط القضاء.

أقول: لا ملزم لهذا الاحتياط؛ لتبدّل المسوّغ ـ حينئذٍ ـ إلى مسوّغ لا يتوقّف على الطلب؛ وهو ضيق الوقت، وهو موضوع مستقلّ للتيمّم. فلا إشكال في صحّة الصلاة معه، ولا حاجة إلى القضاء بعد خروج الوقت.

(مسألة ٥) قوله: وأمّا مع السعة فتبطل صلاته.

أقول: للمسألة ثلاث صور:

الصورة الأُولى: العلم بأنّه لو طلب لعثر عليه. فلا إشكال في بطلان التيمّم؛ لعدم وجود المسوّغ له.

الصورة الثانية: العلم بأنّه لو طلب لم يعثر عليه. ويصحّ التيمّم في هذه الصورة؛ لأنّ الطلب ليس له موضوعية، بل هو مقدّمة للعثور على الماء؛ فمع العلم بعدم العثور بعد الطلب يسقط وجوبه ويسوّغ التيمّم.

والصورة الثالثة: الجهل بالعثور على الماء بعد الطلب وعدمه. ومعه يتمشّى قصد القربة رجاءً بلا إشكال.

(مسألة ٧) قوله: أو غير ذلك.

أقول: وكذا إذا كان في الطلب حرج ومشقّة لا تتحمّل عادةً.

(مسألة ٧) قوله: ومع عدم السعة فالأحوط تجديد التيمّم وإعادة الصلاة.

أقول: بل الأظهر ذلك إذا كان في الوقت سعة، لكنّه تيمّم وصلّى لأجل اعتقاد الضيق،ثمّ تبيّن أنّ الوقت كان وسيعاً،لكن كان هذا التبيّن بعد حصول الضيق في الوقت.

(مسألة ٧) قوله: فإن علم بأنّه لو طلبه لوجده يعيد الصلاة.

أقول: أي علم بأنّه حين الصلاة بالتيمّم لو كان قد طلب الماء لوجد، فيكشف ذلك عن بطلان الصلاة؛ لكونه حين الإتيان بها وظيفته الصلاة بالطهارة المائية؛ فيجب عليه إعادة الصلاة، وإن كانت وظيفته فعلاً الصلاة بالتيمّم؛ لأجل

كونه غير قادر للطلب.

(مسألة ٧) قوله: فلايترك الاحتياط بالإعادة أو القضاء.

أقول: بل الأظهر وجوب الإعادة أو القضاء.

(مسألة ٨) قوله: بل مطلقاً على الأحوط.

أقول: بل الأظهر.

(مسألة ٩) قوله: لايخلو من قوّة.

أقول: فإنّه وإن لم يتوجّه إليه التكليف قبل الوقت لكن بعد العلم بتعلّق غرض المولى بالصلاة عن طهارة مائية كانت إراقة الماء تفويتاً لغرض المولى، وهو غير جائز عقلاً.

قوله: ومنها خوف الضرر.

أقول: إجماعاً ظاهراً. ويدلّ عليه قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضىٰ﴾ مع صدق المريض. ومع عدم صدقه في بعض الصور ـ كالقرحة مثلاً ـ يدلّ على صحّة التيمّم جملة من النصوص الصحيحة.

قوله: ولا فرق بين الخوف من حصوله.

أقول: يدلّ على جواز التيمّم مع مجرّد الخوف من المرض أو الضرر مع عدم كونه مريضاً بالفعل صحيحة البزنطي وصحيحة داود بن سرحان[١].

قوله: ومنها... وإن كان أضعاف ثمن المثل.

أقول: إجماعاً ظاهراً، ويدلّ عليه رواية الحسين بن أبي طلحة[٢].

(مسألة ١٠) قوله: فإنّه يتعيّن التيمّم حينئذٍ.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٣: ٣٤٧، كتاب الطهارة، أبواب التيمم، الباب ٥، الحديث ٧ و٨.

٢ ـ وسائل الشيعة ٣: ٣٨٩، كتاب الطهارة، أبواب التيمم، الباب ٢٦، الحديث ٢.

أقول: إجماعاً منقولاً ظاهراً وصريحاً، ولا موجب حينئذٍ للاحتياط.

(مسألة ١١) قوله: كما لا فرق فيما يؤدّي إلى الهلاك.

أقول: بل لا فرق فيما يؤدّي إلى الحرج والمشقّة الشديدة التي لا تتحمّل عادة بين ما يخاف على نفسه أو يخاف على غيره؛ فإنّ قوله تعالىٰ: ﴿**مَا جَعَلَ اللهُ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[١] يفيد نفي الحكم المستلزم للحرج على المكلّف أو غيره من المسلمين.

(مسألة ١١) قوله: نعم الظاهر عدم التعدّي.

أقول: ويحتمل التعدّي إليه، وإن جاز أو وجب قتله فيرجّح السقي قبل وقوع القتل، كما فعله أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في غزوة صفّين.

(مسألة ١١) قوله: لأنّ وجود المحرّم كالعدم.

أقول: إلّا إذا علم بأنّ الكافر لايشرب الماء لرفع العطش بل يشرب الخمر، فيجوز ـ حينئذٍ ـ للمسلم صرف الماء في الطهارة.

(مسألة ١٢) قوله: والأحوط احتياطاً شديداً.

أقول: وجه الاحتياط احتمال انصراف أدلّة التيمّم عند ضيق الوقت إلى ضيقه عن تقصير، لكنّه ممنوع. وإطلاق الأدلّة محكّمة؛ ضرورة عدم ترك الصلاة بحال وعدم إمكان الطهارة المائية وبدلية التيمّم عن الطهارة المائية عند عدم إمكانها.

(مسألة ١٣) قوله: يتيمّم ويصلّي.

أقول: والأحوط إعادة الصلاة بعد إتيانها بالتيمّم ثانياً بالطهارة المائية إذا احتمل بقاء الوقت.

(مسألة ١٤) قوله: قدّم الأوّل على الأقوى.

---

١ ـ الحج (٢٢): ٧٨.

أقول: لوجوب إيقاع جميع ركعات الصلاة في الوقت، ومعه لايكون الماء مقدوراً له شرعاً؛ فينتقل حكمه إلى الطهارة الترابية.

(مسألة١٥) قوله: لايبعد كفايته لصلاة أُخرىٰ.

أقول: الصلاة الأُخرى إن كانت منفصلة الوقت عن الصلاة التي تيمّم لأجل ضيق وقتها لم يجدِ فقدان الماء بالنسبة إلى صلاة لم يدخل وقتها في تسويغ التيمّم؛ لعدم تعلّق الأمر الشرعي بها قبل الوقت، فضلاً عن مقدّمتها.

فالتيمّم يبطل بانعدام مسوّغه ـ وهو ضيق الوقت ـ وأمّا المسوّغ الثاني فلم يحصل بعد قبل دخول وقت الصلاة الأُخرى، فلم يتّصل المسوّغ الثاني بالمسوّغ الأوّل حتّى يتوهّم بقاء حكم التيمّم مع انعدام المسوّغ الأوّل.

(مسألة١٥) قوله: والأحوط ترك سائر الغايات.

أقول: هذا مبني على كون التيمّم مبيحاً؛ فيقال: إنّه مبيح بالنسبة إلى الغاية التي ضاق وقتها وهي الصلاة دون غيرها من الغايات؛ حتّى لو وقعت في أثناء الصلاة.

وأمّا بناءً على كونه مطهّراً ـ كما يظهر من قوله عليه السلام: **«التراب أحد الطهورين»**[1] ـ ترتّب عليه جميع الغايات المترتّبة على الطهارة.

(مسألة١٧) قوله: فطهارته باطلة على الأحوط.

أقول: بل الظاهر الصحّة، إلّا إذا كان استعمال الماء بالوضوء محرّماً، كما إذا كان استعماله فيهما موجباً لإيقاع نفسه في معرض الهلاكة، أو كان موجباً للضرر أو الحرج لغيره؛ بحيث يستندان إليه ويكون تجاوزاً في حقّه وظلماً له.

أمّا إذا لم يكن محرّماً ـ كما إذا كان حرجاً لنفسه وليس تحمّله محرّماً ـ فلو

---

١ ـ وسائل الشيعة ٣: ٣٨١، كتاب الطهارة، أبواب التيمم، الباب ٢١، الحديث ١، والباب ٢٣، الحديث ٥.

توضّأ أو اغتسل الظاهر صحّتهما؛ فإنّ التأمّل في آية التيمّم يعطي كونها مسوّغة لشرطية الوضوء والغسل، وكون التيمّم بدلاً عنهما لأجل رفع الحرج؛ فلو تحمّل المكلّف الحرج وأتى بالغسل أو الوضوء فقد أتى بما هو شرط بالأصالة، وإن كان لا إلزام عليه ويجوز له الإتيان ببدلهما.

(مسألة١٧) قوله: وتطهّر فلايبعد الصحّة.

أقول: بل الأظهر هو البطلان في هذه الصورة، كما تقدّم في التعليقة المتقدّمة.

القول فيما يتيمّم به

(مسألة ١) قوله: وإن لم يعلق منه شيء باليد.

أقول: وإن دلّ عليه النصّ الوارد في تفسير آية التيمّم، لكنّه معرض عنه عند الأصحاب.

(مسألة ٣) قوله: فالظاهر جواز التيمّم بها.

أقول: بل الظاهر المنع؛ لانقلابه بحسب العرف من ماهيته واستحالتها إلى ماهية أُخرىٰ. بل الاحتياط فيه أشدّ من الجصّ والنورة بعد إحراقهما؛ لعدم انسلاب اسم الجصّ والنورة عنهما، بخلاف الخزف والآجر؛ لانسلاب اسم التراب عنهما بالاحتراق.

(مسألة ٤) قوله: إلّا إذا أُكره على المكث فيه كالمحبوس.

أقول: فإنّ المحبوس يجوز له الانتقال من حال إلى حال في المحبس؛ لكونه متصرّفاً في ملك الغير وفضائه في أيّ حالٍ كان، والإكراه والإجبار إنّما تعلّق بالجامع بين الحالات دون حالة واحدة.

(مسألة ٤) قوله: أو كان جاهلاً بالموضوع.

أقول: وكان له حجّة على الإباحة الظاهرية، أو كان جاهلاً غافلاً لتمشّي قصد القربة منه ـ حينئذٍ ـ دون ما إذا كان جاهلاً ملتفتاً بأنّه يحتمل أن يكون

مبغوضاً للمولى سبحانه.

(مسألة ٤) قوله: والوضوء أو الغسل مقدّماً للتيمّم عليهما.

أقول: لئلّا تتنجّس أعضاء الغسل أو الوضوء بالماء النجس على تقدير نجاسة الماء حين التيمّم.

(مسألة ٦) قوله: فلا شبهة في عدم جوازها.

أقول: لعدم صدق قوله تعالىٰ: ﴿**فَتَيَمَّمُوا**﴾ عليه حينئذٍ.

(مسألة ٧) قوله: والأقوى سقوط الأداء.

أقول: لايترك الاحتياط بالجمع بين الأداء والقضاء.

(مسألة ٧) قوله: بل الأحوط هنا التمسّح بالثلج.

أقول: إن حصل بالتمسّح بالثلج أدنى مرتبة الغسل؛ بأن يذاب منه شيء بحرارة البدن تعيّن، ولا تصل النوبة إلى التيمّم. وإن لم يحصل ذلك فلا فائدة في التمسّح به على أعضاء الوضوء، ولايجوز التيمّم عليه.

القول في كيفية التيمّم

(مسألة ١) قوله: معاً مستوعباً لهما.

أقول: الأحوط اعتبار الاستيعاب في الماسح والممسوح كليهما.

(مسألة ١) قوله: ولايجزي الوضع.

أقول: والظاهر كفاية الوضع على الأرض وعدم وجوب الضرب؛ وفاقاً للشيخ والمحقّق والعلّامة والشهيد، وهو مقتضى الجمع بين النصوص، وإن كان خلاف الاحتياط.

(مسألة ٢) قوله: في الدوران بينهما لايخلو من وجه.

أقول: بل الظاهر مقدّم على الذراع.

القول فيما يعتبر في التيمّم

(مسألة ١) قوله: والمسح من الأعلى إلى الأسفل.

أقول: على الأحوط.

(مسألة ٢) قوله: يكفي ضربة واحدة للوجه واليدين في بدل الوضوء والغسل.

أقول: لايترك الاحتياط بالضربتين في بدل الغسل.

(مسألة ٢) قوله: وأفضل من ذلك ثلاث ضربات.

أقول: الأفضل إنّما هو ضربتان فقط، ولكن الأحوط في الضربتين أن يأتي بالضربة الثانية قبل مسح الوجه مرّةً وبعده أُخرىٰ.

(مسألة ٣) قوله: ومع فرض العجز عن ذلك.

أقول: والعجز عن الوضع أيضاً.

(مسألة ٤) قوله: والأحوط الجمع بينه ....

أقول: لايترك الاحتياط؛ لقرب احتمال لزوم مسح اليد باليد.

(مسألة ٤) قوله: والأحوط تولية الغير أيضاً إن أمكن.

أقول: لايترك الاحتياط؛ لما تقدّم في التعليقة السابقة.

(مسألة ٤) قوله: بل الأحوط تنزيل الذراع...

أقول: لايترك الاحتياط فيه وسابقه؛ للتحفّظ بالميسور.

القول في أحكام التيمّم

(مسألة ١) قوله: مع رجاء ارتفاع العذر في آخره وعدمه.

أقول: بل الظاهر أنّ في صورة الرجاء وجوب الانتظار إلى آخر الوقت.

(مسألة ١) قوله: ولايعيد ما صلّاه بتيمّمه الصحيح بعد ارتفاع العذر.

أقول: إذا كان ارتفاع العذر بعد خروج الوقت أو بعد الطلب غلوة أو غلوتين

في السفر. وأمّا في الحضر فلايسقط وجوب الطلب إلّا باليأس عن الوصول إلى الماء.

(مسألة ٢) قوله: ومع رجاء ارتفاعه لاينبغي ترك الاحتياط.

أقول: قد تقدّم أنّ الأظهر وجوب تأخير الصلاة إلى آخر وقتها مع رجاء ارتفاع العذر.

(مسألة ٢) قوله: ودخول المساجد وغير ذلك.

أقول: لما دلّ على كون التيمّم طهوراً مادام متعذّراً عن استعمال الماء؛ فإنّه بعدما علم أنّه ليس طهوراً حقيقةً يراد به كونه بحكم الطهور في ترتّب آثاره عليه مطلقاً.

(مسألة ٣) قوله: بل لايخلو من وجه.

أقول: وهو أهمّيته رفع الحدث الأكبر عن رفع الحدث الأصغر، ولا أقلّ من احتمالها.

(مسألة ٤) قوله: ففي كفاية تيمّم واحد عن الجميع إشكال.

أقول: الظاهر من قوله عليه السلام في صحيحة حمّاد بن عثمان «هو بمنزلة الماء»[1] أنّ آثار استعمال الماء يترتّب على التيمّم، فلو قصد التيمّم للجنابة فهو بمنزلة غسل الجنابة؛ فكما أنّ غسل الجنابة يترتّب عليه الاستباحة من حيث حدث الجنابة وسائر الأحداث ـ كبيرةً وصغيرةً ـ فكذلك التيمّم للجنابة.

(مسألة ٥) قوله: وأقواهما الثاني.

أقول: لكونه مقتضى التحقيق ظاهراً بعد الدقّة التامّة في أدلّة القولين.

(مسألة ٦) قوله: أو الغسل لايبعد عدم انتقاضه.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٣: ٣٧٩، كتاب الطهارة، أبواب التيمم، الباب ٢٠، الحديث ٣.

أقول: فإنّ المستفاد من أدلّة مسوّغات التيمّم رجوع جميعها إلى تعذّر استعمال الماء، فمادام لم يرتفع التعذّر كان التيمّم باقياً على اعتباره، وإن تبدّل السبب الموجب لتعذّر الاستعمال.

(مسألة ٧) قوله: لايبطل تيمّمه.

أقول: بل يصلّي بذلك التيمّم، ولايحتاج معه إلى الوضوء ما لم يصدر منه الحدث الأصغر بعد التيمّم بدل غسل الجنابة؛ للنصوص المستفيضة الدالّة عليه.

(مسألة ٧) قوله: وإن كان بقاء التيمّم لايخلو من وجه.

أقول: الوجه في ذلك تعيّن صرف الماء في الغسل دون الوضوء؛ لأهمّية رفع الحدث الأكبر.

لكنّه يمكن دعوى كون شرطية الطهارة من كلا الحدثين في الصلاة على نسق واحد، وإن كان الطهارة من الحدث الأكبر أهمّ من حيث ترتّب فائدة أزيد عليها من حيث سائر الغايات، فلايترك الاحتياط بالتيمّم بدل الوضوء وصرف الماء في الغسل.

(مسألة ٨) قوله: مع سعة الوقت لاينبغي تركه.

أقول: لكون استحباب الإعادة هو مقتضى الجمع العرفي، ولكنّه خلاف المشهور، بل دعوى الإجماع. فلايترك الاحتياط بالمضي في الصلاة ثمّ الإعادة.

(مسألة ٩) قوله: والأحوط الاعتناء بالشكّ.

أقول: بل الأحوط الاعتناء بالشكّ في خصوص الشكّ في الأثناء؛ لذهاب بعض الفقهاء إلى عدم حجّية قاعدة التجاوز في الطهارات الثلاث، وإن كان الأقوى جريانها في الغسل والتيمّم.

فصل في النجاسات

يقع الكلام فيها، وفي أحكامها وكيفية التنجّس بها وما يعفى عنه.

القول في النجاسات

قوله: الرابع ... وقشور الجرب ونحوه.

أقول: لعدم دليل على نجاستها؛ لاختصاص ما دلّ على نجاسة الأجزاء المبانة من الحيّ بما تقطعه حبالة الصيد أو قِطَع آلَيات الغنم. فلايشمل الأجزاء الصغار كقشور الجرب ونحوها بعد عدم صدق الميتة عليها؛ ليشملها أحكام الميتة؛ فإنّ الحيّ والميتة وصفان للحيوان لا لكلّ جزءٍ منه، ومع كون الحيوان حيّاً لايصدق على الجزء المبان أنّه ميتة.

نعم، ورد تنزيله منزلة الميتة، لكنّه يختصّ بالقطعات الكبيرة كما ذكرنا.

ومع ذلك كلّه: لايترك الاحتياط إذا كان مشتملاً على اللحم أو الشحم؛ فإنّ المفهوم من النصّ عرفاً حرمته ونجاسته من غير خصوصية الكثرة، وإن كان النصّ وارداً في مورد الكثير.

قوله: الرابع ... والأحوط الذي لايترك اختصاص الحكم بلبن مأكول اللحم.

أقول: لورود النصّ الصحيح في مأكول اللحم، وعدم صحّة سند النصّ المطلق.

(مسألة ٤) قوله: ما يؤخذ من يد المسلم وسوق المسلمين.

أقول: الظاهر من الروايات: أنّ يد المسلم ـ بما يتضمّن معاملته معها معاملة المذكّى كجعله في معرض البيع ـ أمارة على التذكية، وسوق المسلمين أمارة على كون البائع مسلماً. فلو علم بكون البائع كافراً وعدم كون يده مسبوقاً بيد مسلم أو من لم يعلم إسلامه وكفره في البلد الإسلامي لايفيد الشراء منه في سوق المسلمين،

كما تدلّ عليه رواية إسماعيل بن عيسى[1]، بل وتدلّ عليه صحيحة إسحاق بن عمّار[2]. وينزّل عليه سائر الروايات الواردة في الحكم بطهارة الجلود المشتراة من سوق المسلمين.

(مسألة ٤) قوله: وعمل المسلم معه معاملة المذكّى على الأحوط.

أقول: مقتضى بيعه بل مجرّد وضعه في معرض البيع هو العمل معه معاملة المذكّى؛ لحرمة بيع الميتة؛ لكونها نجس العين.

(مسألة ٦) قوله: بل يصحّ الصلاة فيه أيضاً.

أقول: لجريان حديث الرفع بالنسبة إلى احتمال كونه ميتة لا تجوز الصلاة فيها؛ لجريانه في مطلق ما لايعلمون؛ حتّى قيود الواجب؛ سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية.

قوله: الخامس... وإن كان الأحوط الاجتناب عنه.

أقول: لايترك الاحتياط؛ فإنّ ارتكاز المتشرّعة يأبى عن طهارته؛ لإضافة الدم إلى الحيوان الذي خلق البيضة في بطنه عرفاً.

قوله: الثامن... وأمّا العصير العنبي فالظاهر طهارته.

أقول: لايترك الاحتياط بالاجتناب عنه، وكذا الزبيبي.

(مسألة ١١) قوله: أو في الأمراق مطلقاً.

أقول: لايترك الاحتياط عند غليان أجزاء الزبيب في الماء؛ لكون أجزاء العنب باقيةً في الزبيب بعينها. ولعلّ العرف يفهم بإلغاء الخصوصية أنّ ملاك الحرمة غليانها بلا دخالة لمائه بخصوصه في ذلك؛ لعدم الفرق بين المياه مع قطع النظر عن

---

١ ـ وسائل الشيعة ٣: ٤٩٢، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٥٠، الحديث ٧.

٢ ـ وسائل الشيعة ٣: ٤٩١، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٥٠، الحديث ٥.

الأجزاء الحالّة فيها أصلاً.

قوله: العاشر... ما يعلم من الدين ضرورة.

أقول: مع الالتفات بكونه ضرورياً، وأمّا لو ثبت عدم كونه ملتفتاً فلا يحكم بكفره.

قوله: الحادي عشر... والأحوط التجنّب عنه في الصلاة.

أقول: بل الأقوى ظاهراً عدم جواز الصلاة في الثوب الذي عرق فيه الجنب عن حرام. والأحوط ترتيب أثر النجاسة عليه.

القول في أحكام النجاسات

(مسألة ١) قوله: بل الأقوى لو لزم الهتك، بل مطلقاً في بعضها.

أقول: كخطّ القرآن الكريم والتربة الأصلية للمراقد المطهّرة للنبي الأكرم والأئمّة المعصومين عليهم السلام، وكتابة لفظ الجلالة، بل وسائر أسمائه تعالى؛ فإنّ حرمة تنجيسها تثبت بالأولوية من نصوص حرمة تنجيس المسجد دون بعض الأشياء المذكورة في المتن، كغلاف المصحف وجلده، أو تراب بلدة كربلاء المأخوذ للتيمّن؛ فإنّ حرمة تنجيسها تدور مدار صدق الهتك؛ ولذلك يجوز تنجيس تراب كربلاء إذا لم يؤخذ للتيمّن.

(مسألة ١) قوله: وهل يرجع به على من نجّسها؟ لايخلو من وجه.

أقول: لم نعرف وجهه، والظاهر عدم ضمان المنجّس لمؤونة التطهير إذا طهّره غيره لا بأمره. نعم لو كان ما نجّسه ملكاً للغير يضمن ما نقص من قيمته بسبب التنجيس؛ لقاعدة الإتلاف.

(مسألة ٦) قوله: وإن كان الأحوط الإعادة.

أقول: هذا الاحتياط غير لازم.

(مسألة ٦) قوله: وإلّا فإن أمكن طرح الثوب والصلاة عرياناً يصلّي كذلك على

الأقوىٰ.

أقول: هذا مبني على أنّ المصلّي إذا لم يجد ساتراً طاهراً يصلّي عرياناً، وأمّا بناءً على أنّه يصلّي في الثوب النجس فلا.

(مسألة ٧) قوله: ولا إعادة عليه.

أقول: عدم وجوب الإعادة في خصوص صورة ضيق الوقت أو عدم رجاء زوال العذر هو الأقوى بملاحظة النصوص. والنصّ الدالّ على الإعادة يكون محمولاً على الاستحباب بمقتضى الجمع بينه وبين سائر النصوص.

(مسألة ٧) قوله: وإن تمكّن من نزعه فالأقوى إتيان الصلاة عارياً مع ضيق الوقت.

أقول: عملاً بالروايات الدالّة عليه المعمول بها عند الأصحاب، وحمل الروايات الدالّة على الصلاة في الثوب النجس على الاضطرار للبرد وغيره، بشهادة صحيحة الحلبي عليه. والصلاة عرياناً مجزية قطعاً، كما في «المعتبر» و«المنتهى» وغيرهما، كما نقله في «الجواهر»[1]. وإن كان الأحوط الجمع بين الصلاة عارياً والصلاة في الثوب النجس؛ لكثرة روايات الصلاة في الثوب النجس وصحّة سندها.

القول في كيفية التنجّس بها

(مسألة ٣) قوله: وفي الاكتفاء بعدل واحد إشكال.

أقول: ولكنّه لا إشكال في إخبار الثقة، وبينه وبين العدل عموم من وجه.

(مسألة ٤) قوله: إلّا إذا لم يكن أحدهما قبل حصول العلم محلّاً لابتلائه.

أقول: بل إلّا إذا لم يكن أحدهما من حين حصول العلم محلّاً لابتلائه؛ فإنّ كونه في محلّ ابتلائه فعلاً كافٍ في تنجّز العلم الإجمالي، وإن كان قبل حصول العلم

---

١ ـ جواهر الكلام ٦: ٢٤٩.

خارجاً عن محلّ ابتلائه. فلابدّ في عدم تنجّز العلم الإجمالي من كون أحد الطرفين خارجاً عن محلّ ابتلائه من قبل حصول العلم الإجمالي واستمراره إلى الحال.

(مسألة ٤) قوله: وفي المسألة إشكال.

أقول: لا إشكال في المسألة بحسب القواعد المقرّرة؛ لتنجّز العلم الإجمالي.

(مسألة ٤) قوله: ففيه إشكال، فلايترك الاحتياط فيه.

أقول: فيما إذا لم ترد الشهادة على موضوع واحد لا إشكال في عدم تحقّق البيّنة؛ بداهة اعتبار وقوع الشهادتين على موضوع واحد في تحقّق البيّنة.

كما إذا شهد أحدهما بنجاسة إناء زيد والآخر بنجاسة إناء عمرو، وكان أحدهما مشتبهاً بالآخر. وأمّا إذا شهدا على وقوع نجاسة في أحد الإناءين، لكنّهما لم يريا أو نسيا وقوعها في أيّ الإناءين تتحقّق البيّنة بلا إشكال؛ لوقوع كلتا الشهادتين على موضوع واحد.

(مسألة ٦) قوله: بل عدم اعتباره لايخلو من قوّة.

أقول: لكون العبد والجارية إنساناً عاقلاً بالغاً مكلّفاً شرعاً وعقلاً بالتكليف المستقلّ، وإن كانا مملوكين للمولى بحسب اعتبار الملكية.

(مسألة ٨) قوله: لا فرق في ذي اليد بين كونه عادلاً أو فاسقاً.

أقول: والمستفاد من أحاديث البختج اعتبار عدم كون ذي اليد متّهماً في الشهادة بالطهارة والنجاسة.

(مسألة ٨) قوله: وإن كان الأقوى اعتباره.

أقول: لأجل أنّ من المحتمل قوياً رجوع سيرة المتشرّعة ـ التي هي عمدة الأدلّة على اعتبار قول ذي اليد في الطهارة والنجاسة ـ إلى بناء العقلاء الجاري على حجّية قول ذي اليد في سائر الموارد.

(مسألة ٩) قوله: وإن كان الأقرب مع كثرتها عدم التنجيس.

أقول: هذا أحد القولين الشاذّين في المسألة بين فقهاء عصرنا، المخالف للمشهور بين متقدّميهم ومتأخّريهم. والقول الآخر منجّسية المتنجّس الأوّل مطلقاً، وعدم منجّسية المتنجّس الثاني، إلّا للمائع دون الجامد، وكذا المتنجّس الثالث والرابع وهكذا. وكلاهما خلاف التحقيق:

أمّا القول المذكور في المتن ـ وهو عدم منجّسية المتنجّس مع كثرة الواسطة ـ فيردّه إطلاق منجّسية المتنجّس؛ سواء كان متنجّساً بلا واسطة أو بالواسطة أو بالواسطة الكثيرة، المستفاد من جملة من الأحاديث.

كصحيحة أبي‌عبّاس[١]، ورواية معاوية بن شريح[٢]، وصحيحة أحمد بن محمّد بن أبي نصر[٣]، ورواية أبي بصير[٤]، وصحيحة سماعة[٥]، وصحيحة زرارة[٦]، وصحيحة حفص بن البختري[٧]، وموثّقة عمّار[٨].

وأمّا القول الآخر ـ وهو التفصيل بين المتنجّس الأوّل وغيره وعدم منجّسية المتنجّس غير المتنجّس الأوّل للجامد ـ فيردّه إطلاق صحيحة حفص بن البختري المتقدّمة الذكر، فراجع.

(مسألة ٩) قوله: والأحوط إجراء أحكام النجس على ما تنجّس به.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١: ٢٢٦، كتاب الطهارة، أبواب الأسآر، الباب ١، الحديث ٤.

٢ ـ وسائل الشيعة ١: ٢٢٦، كتاب الطهارة، أبواب الأسآر، الباب ١، الحديث ٦.

٣ ـ وسائل الشيعة ١: ١٥٣، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٨، الحديث ٧.

٤ ـ وسائل الشيعة ١: ١٥٤، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٨، الحديث ١١.

٥ ـ وسائل الشيعة ١: ١٥١، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٨، الحديث ٢.

٦ ـ وسائل الشيعة ١: ٣٨٧، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ١٥، الحديث ٢.

٧ ـ وسائل الشيعة ١: ٢٤٢، كتاب الطهارة، أبواب الأسآر، الباب ١١، الحديث ١.

٨ ـ وسائل الشيعة ١: ١٥٥، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٨، الحديث ١٤.

أقول: الظاهر أنّه إن نقل ما تنجّس به الإناء الأوّل ـ أعني ما فيه من المائع النجس ـ إلى الإناء الثاني بعينه اعتبر في تطهيره ما يعتبر في تطهير الإناء الأوّل. وإن تنجّس الإناء الثاني بملاقاة الإناء الأوّل برطوبة جديدة بعد جفافه فلا، لكنّه لايترك الاحتياط في خصوص ما تنجّس بولوغ الكلب.

(مسألة ١٠) قوله: وإن كان الأقوى عدم لزومه.

أقول: الظاهر شمول أدلّة تنجّس المتنجّسات ما لو لاقى شيء في الفم والأنف مع الدم.

وأمّا داخل البدن حيث كان خارجاً عن إمكان إصابة شيء به إلّا بالبلع ومثله ففي شمول الأدلّة عليه خفاء بل منع.

فالمرجع أصالة الطهارة واستصحابها، وإن كان لاينبغي ترك الاحتياط بالاجتناب عنه.

القول فيما يعفى عنه في الصلاة

(مسألة ١) قوله: والأحوط إزالته.

أقول: الأقرب ـ بعد الدقّة في النصوص ـ اعتبار المشقّة النوعية كما هو المشهور؛ لعدم إطلاق يعتدّ به يتمسّك به على جواز الصلاة في دم القروح والجروح مطلقاً.

(مسألة ١) قوله: على الأحوط في الاستحاضة وما بعدها.

أقول: استثناء الدماء الثلاثة لا ريب فيه بحسب الفتاوى، وقد ادّعى عليها الإجماع.

وأمّا غيرها فمقتضى الإطلاق العفو عنها.

(مسألة ١) قوله: ولمّا كانت سعة الدرهم البغلي غير معلومة يقتصر على القدر

المتيقّن.

أقول: الوارد في النصوص مطلق الدرهم، ومقتضاه العفو عمّا لايساوي الدرهم مطلقاً؛ حتّى الكبير منه. والدرهم: صغير وهو أربعة دوانيق، ووسيط وهو ستّة دوانيق، وكبير وهو ثمانية دوانيق. ويسمّى بالبغلي والوافي كما صرّح به الشهيد في «الدروس» وغيره في غيره، وهو أكبر من عقد السبّابة بكثير، رأيناه في مخازن الأشياء العتيقة كثيراً.

(مسألة ٢) قوله: وإن كان الاحتياط في الثوب الغليظ.

أقول: مجرّد غلظة الثوب لايوجب صدق تعدّد الدم إذا نفذ من جانبٍ إلى الجانب الآخر.

(مسألة ٣) قوله: ولو بان بعد ذلك أنّه منها فهو من الجاهل بالنجاسة، على إشكال.

أقول: لا إشكال في عدم وجوب إعادة الصلاة عليه؛ لكون التحقيق جريان حديث لا تعاد[١] فيما لو صلّى على طبق الحجّة الشرعية، وهي قائمة فيما نحن فيه على الصحّة؛ وهي حديث الرفع[٢] وغيره.

(مسألة ٣) قوله: فالأقوى العفو عنه.

أقول: بل الظاهر عدم العفو؛ للتمسّك بعموم عدم جواز الصلاة في الثوب الذي أصابه الدم؛ للشكّ في كون الدم الذي في ثوبه مصداقاً للمخصّص أم لا.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٦: ٣١٣، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٠، الحديث ٥.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الباب ٥٦، الحديث ١.

فصل في المطهّرات

قوله: وكذا في الكرّ والجاري.

أقول: الأحوط اعتبار المرّتين في غسل الثوب المتنجّس بالبول بالماء الكرّ أيضاً كالقليل.

وينبغي الاحتياط، وإن كان غير لازم في تعدّد غسل البدن بالكرّ إذا تنجّس بالبول، بل في غير البدن من المتنجّسات بالبول.

قوله: حتّى تخرج الماء الداخل.

أقول: لاعتبار خروج الماء الداخل في صدق الغسل بالنسبة إلى ما يقبل العصر كالثوب وغيره.

قوله: فإنّ الأحوط تطهيره بهما كتطهيره بالقليل.

أقول: بل الأظهر.

قوله: والأحوط كونهما غير غسلة الإزالة.

أقول: والظاهر كفاية المرّتين، وإن حصلت الإزالة بأوّل المرّة الأُولى واستمرارها بعد الإزالة، كما هو الحال في الغسلات المتعارفة. كما أنّ الأقوى اعتبار المرّتين وعدم كفاية المرّة الواحدة، وإن استمرّت بقدر زمان المرّتين.

ثمّ إنّه لا دليل على اعتبار المرّتين في تطهير المتنجّس بالبول غير الثوب والبدن، وإن كان أحوط.

قوله: أو غيره ممّا يتحقّق معه اسم الولوغ غسلت ثلاثاً.

أقول: لايعتبر صدق اسم الولوغ؛ لعدم وروده بهذا العنوان في النصّ، بل المدار على ملاقاة فمه للإناء ـ ولو باللطع ونحوه ـ بل يثبت الحكم بوقوع لعابه فيه، ولو بغير المباشرة.

(مسألة ١) قوله: ولايترك الاحتياط.

أقول: بل هو الأظهر.

(مسألة ١) قوله: في غير المطر.

أقول: لايترك الاحتياط في المطر أيضاً؛ لإرسال ما دلّ على أنّه يطهّر ما أصابه مطلقاً.

(مسألة ٣) قوله: ولاينبغي ترك الاحتياط.

أقول: بل يجب الاحتياط.

(مسألة ٣) قوله: والأحوط الفورية.

أقول: وجه اعتبارالفورية تنجّس المغسول بماء الغسالة ثانياً إذا لم تنفصل منه فوراً؛ لأنّ أدلّة الغسل منزّلة على الغسل العرفي، والمعتبر الفورية العرفية لامحالة.

(مسألة ٨) قوله: فالأحوط الحكم بنجاسته.

أقول: بل الأقوى ظاهراًكما تقدّم في مبحث النجاسات.

قوله: ثانيها... كما أنّ الأحوط قصر الحكم بالطهارة.

أقول: بل الأقوى ظاهراً.

قوله: والجصّ على الأقوى.

أقول: لكونها من أجزاء الأرض، بخلاف القير والخشب.

قوله: ثالثها... وإن لا تخلو من قوّة.

أقول: لايترك الاحتياط فيها.

قوله: خامسها... أنّ الأقوى طهارته.

أقول: تقدّم أنّه لايترك الاحتياط بترتيب آثار النجاسة عليه.

قوله: خامسها... مع الشكّ محكوم بالطهارة.

أقول: لكنّه محكوم بالحرمة؛ لإطلاق النصوص الدالّة على حرمته.

قوله: سابعها... وقيحه ونحو ذلك.

أقول: طهارة فضلاته إنّما هي إذا خرجت من بدنه بعد إسلامه، وأمّا إذا خرجت قبل إسلامه فهي تابعة في النجاسة لحكم بدنه في حال الكفر.

قوله: ثامنها... بل عدمها لايخلو من قوّة.

أقول: بل الأقوى ظاهراً طهارته؛ فإنّ الدليل على نجاسة ولد الكافر هو الإجماع، وهو غير متحقّق فيما نحن فيه، بل المشهور هو الطهارة.

قوله: عاشرها... ولايبعد عدم اعتبار شيء فيه.

أقول: والأحوط بل الثابت بحسب الدليل اعتبار الشروط الخمسة المذكورة في «العروة الوثقى» في الحكم بالطهارة.

قوله: حادي عشرها... بل لايخلو كلّ ذلك من قوّة.

أقول: الظاهر من روايات تقدير الاستبراء: أنّها حدود شرعية للاستبراء الرافع للجلل، فيكفي حصول تلك الحدود في رفع النجاسة.

القول في الأواني

(مسألة ٢) قوله: والمحرّم هو الأكل والشرب فيها أو منها.

أقول: المحرّم هو الأكل والشرب من آنية الذهب والفضّة لا بما أنّه أكل وشرب، بل بما أنّه استعمال لهما. فيكون ملاك حرمة الأكل والشرب هو تناول المأكول والمشروب منهما؛ فهو الحرام لا أنّه مقدّمة للحرام.

وعنوان الأكل والشرب منهما مفهومه أخذ المأكول والمشروب منهما ووضعه في الفم وابتلاعه.

فتناول المأكول والمشروب من آنية الذهب والفضّة داخل في هذا المفهوم عرفاً، لا أنّه خارج ومقدّمة له.

(مسألة ٢) قوله: فيه تأمّل وإشكال.

أقول: قد عرفت في التعليقة السابقة: أنّ التناول من آنية الذهب والفضّة هو ملاك حرمة الأكل والشرب منهما، لا أنّهما محرّم آخر سواه.

(مسألة ٢) قوله: ويدخل في استعمالها المحرّم على الأحوط وضعها على الرفوف للتزيين.

أقول: لقوله عليه السلام في رواية موسى بن بكر: «**آنية الذهب والفضّة متاع الذين لايوقنون**»[١]؛ لأنّ التزيّن بهما تمتّع بهما، وإن لم يصدق عليه الاستعمال. ويدلّ هذا الحديث على حرمة الاقتناء أيضاً.

لكنّه يمكن أن يقال بانصراف التمتّع بآنية الذهب والفضّة إلى الأكل والشرب فيها.

(مسألة ٢) قوله: والأقوى عدم حرمة اقتنائها من غير استعمال.

أقول: تقدّم الكلام فيه في التعليقة السابقة.

(مسألة ٣) قوله: في الأكل والشرب والطبخ والغسل والعجن.

أقول: القدر المتيقّن من صدق الآنية هذه المصاديق، وصدقه على غير ظروف الأكل والشرب مشكوك. بل يدلّ على عدم حرمة استعمال غيرها قوله عليه السلام في صحيحة علي بن جعفر: «**إنّما يكره استعمال ما يشرب منه**»[٢].

(مسألة ٤) قوله: بناءً على حرمته، كما لا تبعد.

أقول: فإنّ العقل يدلّ على قبح التسبيب لتحقّق ما يبغضه المولى، وإن لم يرتكب له بنفسه.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٣: ٥٠٧، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٦٥، الحديث ٤.

٢ ـ وسائل الشيعة ٣: ٥١١، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٦٧، الحديث ٥ و٦.

كتاب الصلاة

قوله: وهي عمود الدين.

أقول: الذي ينبغي أن يقال في بيان حقيقة الصلاة: أنّ الصلاة ليست من مخترعات الإسلام، بل كانت موجودة قبل الإسلام في سائر الأديان الإلهية، كما قال عيسى بن مريم: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلاَةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيّاً﴾[1] بل في الأديان الباطلة حتّى عبدة الأوثان، كما أشار إليه في القرآن حيث قال تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ صَلاَتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلاّ مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾[2].

فللصلاة حقيقة ثابتة قبل الإسلام وبعده؛ وهي الحضور عند المعبود بالتخضّع والتخشّع وإظهار العبودية له، وليست حقيقته في الإسلام إلّا تلك الحقيقة. وإنّما الفرق في مصاديقها بحسب الأديان المختلفة، وقد جعل لها في كلّ دين مصداق، ومصداقها في الإسلام هو الصلاة المعهودة عندنا المبدوّة بالتكبير والمختومة بالتسليم. ويشهد لما ذكرنا ما ورد عن الرضا عليه السلام في جواب مسائل ابن سنان: «إنّ علّة الصلاة أنّها إقرار بالعبودية لله تعالى، وخلع للأنداد، وقيام بين يدي الجبّار بالذلّ والمسكنة والخضوع»[3]

---

١ ـ مريم (١٩): ٣١.

٢ ـ الأنفال (٨): ٣٥.

٣ ـ الفقيه ١: ١٣٩ / ٦٤٥.

فصل في مقدّمات الصلاة

المقدّمة الأُولىٰ : في أعداد الفرائض ومواقيت اليومية ونوافلها

(مسألة ٢) قوله : الأقوى ثبوت استحباب صلاة الغفيلة.

أقول : لم يثبت استحباب صلاة الغفيلة ؛ لعدم اعتبار سند الحديث الدالّ عليه ؛ لا في «المصباح» ولا في «الفلاح». والاستحباب الثابت بعنوان «من بلغه ثواب عمل...» معارض بحرمة التطوّع أو كراهته في وقت الفريضة.

فالأقوى الإتيان بها قبل زوال الشفق أو قصد نافلة المغرب منها، أو قصد مطلق النافلة وكونها غفيلة رجاءً.

(مسألة ٦) قوله : ووقت العشاءين للمختار من المغرب.

أقول : أي المغرب الأصلي الحاصل بغروب الشمس من نقطة لأجل استدارة الأرض، دون الحاصل بحسب ارتفاع تلك النقطة أو انخفاضها عمّا يليه من جانب المغرب.

(مسألة ٧) قوله : يصحّ إتيان الظهر في ذلك الوقت أداءً.

أقول : فإنّ المراد من روايات الاختصاص اختصاص الوقت من آخره بالعصر ـ مثلاً ـ بمقدار أدائه بما هو وظيفته فعلاً ؛ فإن كانت قصراً يكون الوقت المختصّ بمقدار ركعتين، وإن كانت وظيفته أقلّ فأقلّ حتّى أنّ المشرف على الغرق لو كانت وظيفته صرف الإشارة يكون المختصّ من آخر الوقت بصلاة العصر في حقّه بمقدار الإشارة. ولا تشمل روايات الاختصاص من سقط عنه وظيفة صلاة العصر بإتيانه قبل صلاة الظهر سهواً ؛ لعدم كونه موظّفاً ـ حينئذٍ ـ بصلاة العصر حتّى يختصّ لها من آخر الوقت بمقدار أداء ما هو وظيفته فعلاً فتدلّ روايات الاشتراك على عدم الاختصاص في هذه الصورة.

(مسألة ٨) قوله: بطل ما قدّمه.

أقول: إلّا أن يكون غافلاً؛ فإنّ حديث لا تعاد يشمل الجاهل الغافل على الأقوىٰ.

(مسألة ٨) قوله: ولو قدّم سهواً وتذكّر بعد الفراغ صحّ ما قدّمه، ويأتي بالأُولى بعده.

أقول: لكن لايترك الاحتياط بالإتيان بأربع ركعات بقصد ما في الذمّة بعده.

(مسألة ٨) قوله: وإن تذكّر في الأثناء عدل بنيّته إلى السابقة.

أقول: قد حكم العلّامة الحكيم تَتِّئُ في «المستمسك» في مفروض المسألة بالصحّة؛ تعويلاً على جريان حديث لا تعاد في أثناء الصلاة.

أقول: ولكنّه لايجدي في الحكم بالصحّة في هذه المسألة؛ فإنّ حديث لاتعاد وإن كان ينفي شرطية الترتيب في صورة النسيان بالنسبة إلى الأجزاء السابقة من الصلاة، ولكنّه لايشملها بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة؛ فإنّها لا تشمل صورة العمد.

فلو أتمّ صلاة العشاء بعد الالتفات بعدم رعاية الترتيب كان تاركاً للترتيب في بقية أجزاء العشاء عمداً، وهو مبطل قطعاً.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ فقدان الترتيب في بقية أجزاء الصلاة بعد الالتفات أيضاً مستند إلى الغفلة عن رعاية الترتيب؛ لعدم إمكان التفكيك فيها بين أجزاء الصلاة. فإبطال الصلاة بعد الالتفات بعدم رعاية الترتيب وإعادتها ثانياً مع رعاية الترتيب إعادة للصلاة؛ فيشملها حديث لا تعاد.

والتحقيق: بطلان الصلاة؛ فإنّ معنى إعادة الصلاة تكرارها والإتيان بها ثانياً، وهو إنّما يصدق إذا كان ما أتى به أوّلاً صلاة ولو بحسب اعتقاده. فلو كان ملتفتاً حين الإتيان بها أوّلاً كونها فاقدة لشرط الصحّة لايصدق إعادة الصلاة.

وإن شئت قلت: إنّ حديث لا تعاد ـ بناءً على جريانه في بعض الصلاة ـ إنّما

يجري بالنسبة إلى الجزء الذي أتى به، ولايجري بالنسبة إلى جزء لم يأت به؛ لعدم إتيانه به أوّلاً حتّى يحكم بعدم وجوب الإتيان به ثانياً.

(مسألة ٩) قوله: قدّم الظهر.

أقول: لوقوع صلاة العصر حينئذٍ صحيحة أداءً؛ لقاعدة «**من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الصلاة**» المستفادة من الحديث النبوي[١] الوارد من طريق العامّة المعمول به عندالفريقين.وأمّا ما ورد من طريق الخاصّة فلايشمل غير صلاة الصبح.

(مسألة ٩) قوله: ويجب المبادرة إلى إتيان المغرب بعده إن بقي مقدار ركعة أو أزيد.

أقول: تقدّم وجهه في التعليقة السابقة.

(مسألة١٠) قوله: بخلاف العكس.

أقول:لكون جوازالعدول خلاف الأصل؛ لاعتبار قصد عنوان الصلاة من ظهر أو عصرأو غيرهما من أوّلها إلى آخرها، فيقتصر في جواز العدول على مورد النصّ.

(مسألة١١) قوله: يكون العدول إلى الأولى مشكلاً.

أقول: لكون مورد النصّ جواز العدول من العصر إلى الظهر إذا كانت وظيفته الظهر فنسيها. وأمّا فيما نحن فيه فكانت وظيفته العصر ثمّ تبدّلت إلى الظهر في أثناء الصلاة، فيشكل استفادة الحكم بالعدول من النصّ.

(مسألة١٢) قوله: إلّا في التيمّم فإنّه يجوز فيه البدار.

أقول: بل فيه أيضاً، كما قوّيناه في محلّه.

(مسألة١٤) قوله: أو عوّل على أمارة معتبرة، كشهادة العدلين.

أقول: تعميم الحكم على صورة العمل بالظنّ المعتبر ممنوع. وما ذكره السيّد

---

١ ـ وسائل الشيعة ٤: ٢١٨، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣٠، الحديث٤.

الحكيمﭬ في وجهه من كون دليل اعتبار الظنّ موجباً لتنزيله منزلة اليقين غير صحيح لكون القطع واليقين هنا موضوعياً أُخذ في موضوع الحكم، ولايمكن أن يتكفّل دليل اعتبار الظنّ على تنزيله منزلة اليقين إلّا في طريقيته، كما بيّنوه في محلّه.

(مسألة١٥) قوله: أو الترابية وغيرها.

أقول: فإنّ اعتبار سائر المقدّمات والشرائط يسقط مع ضيق الوقت. أمّا الطهارة فهي معتبرة مطلقاً، ولا تصحّ الصلاة بدونها أبداً. فمع عدم كفاية الوقت لتحصيل الطهارة لأجل طروّ الحيض يستند ترك الصلاة إليه، فيشمله أدلّة عدم وجوب قضاء الصلاة على الحائض.

(مسألة١٦) قوله: ولو كان المؤذّن عدلاً عارفاً.

أقول: الظاهر كفاية أذان الثقة، وعدم كفاية أذان العارف والعدل إذا لم يفد الوثوق بدخول الوقت.

(مسألة١٦) قوله: يجوز له التعويل.

أقول: لايترك الاحتياط.

(مسألة١٦) قوله: على الظنّ به.

أقول: في إطلاقه منع، وإنّما يكتفى به إذا كان حرجاً في تحصيل اليقين، وأمّا إذا أمكن تحصيله ـ ولو بالصبر وتأخير الصلاة ـ فالاكتفاء بالظنّ بعيد جدّاً.

المقدّمة الثانية: في القبلة

(مسألة ٢) قوله: ويعوّل على قبلة بلد المسلمين.

أقول: للإجماع والسيرة القطعية.

(مسألة ٣) قوله: فالأحوط أن تكون الثانية إلى جهات الأُولى.

أقول: لا ملزم لهذا الاحتياط بعد الحكم بصحّة الصلاة الأُولى إذا صلّاها إلى

أربع جهات. فيحصل الترتيب بالنسبة إلى العصر لا محالة. ومقتضى إطلاق النصّ صحّة العصر أيضاً إذا صلّاها إلى أربع جهات، وإن لم ينطبق على الجهات التي صلّى إليها الصلاة الأُولى.

(مسألة ٣) قوله: ثمّ يشرع في الثانية.

أقول: وجه الاحتياط تحصيل الجزم حين العمل مهما أمكن، ولكنّه لا دليل على اعتبار الجزم.

(مسألة ٤) قوله: فإن كان منحرفاً عنها إلى ما بين اليمين والشمال صحّت صلاته.

أقول: عملاً بإطلاق قوله عليه السلام «ما بين المشرق والمغرب قبلة كلّه»[١] إذا لم يتعمّد الالتفات إلى اليمين أو اليسار.

المقدّمة الثالثة: في الستر والساتر

(مسألة ١) قوله: وسجدتي السهو على الأحوط.

أقول: كما أنّ الأحوط، بل الأظهر مراعاة جميع ما يعتبر في صحّة الصلاة في سجدتي السهو أيضاً؛ لإلغاء خصوصية ترك الكلام في صحيحتي الحلبي[٢] وابن أبي يعفور[٣] من الأمر بسجدتي السهو قبل الكلام، وتعميم الحكم لكلّ ما يبطل الصلاة.

(مسألة ١) قوله: ولايترك الاحتياط في الطواف.

أقول: بل هو الأظهر

---

١ ـ وسائل الشيعة ٤: ٣٠٠، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٢، الحديث ٩.

٢ ـ وسائل الشيعة ٦: ٤٠٦، كتاب الصلاة، أبواب التشهّد، الباب ٩، الحديث ٣.

٣ ـ وسائل الشيعة ٦: ٤٠٢، كتاب الصلاة، أبواب التشهّد، الباب ٧، الحديث ٤.

(مسألة ٢) قوله: لكن يبادر إلى الستر إن علم في الأثناء.

أقول: لكنّه لو احتاج سترها إلى زمان معتدّ به فالأظهر بطلان الصلاة بالانكشاف في زمان العلم به؛ لمنع جريان حديث لا تعاد بالنسبة إلى الانكشاف في زمان العلم به في أثناء الصلاة.

(مسألة ٤) قوله: حتّى المقدار الذي يرى منه عند اختمارها على الأحوط.

أقول: لا دليل على اشتراط ستر ما يزيد على ما يستره الخمار.

(مسألة ٧) قوله: والقطن والصوف غير المنسوجين.

أقول: لايشترط في صدق الثوب كونه منسوجاً، بل ولو صنع من القطن والصوف ما يمكن لبسه ـ ولو بغير النسج ـ جاز الصلاة فيه؛ حتّى في حال الاختيار. وأمّا ما لايعدّ ثوباً ففيه إشكال في حال الاختيار.

(مسألة ٧) قوله: وإن لاينبغي ترك الاحتياط في الأوّلين.

أقول: بل الظاهر عدم جوازه في حال الاختيار.

(مسألة ٨) قوله: الثاني الإباحة؛ فلايجوز في المغصوب.

أقول: قال في «مفتاح الكرامة»: «فلو صلّى في المغصوب بطلت صلاته. وأجمع العلماء على بطلانها كما في «الناصريات» و«الغنية» و«نهاية الإحكام» و«التذكرة» و«الذكرى» و«كشف الالتباس». ونسبه في «المنتهى» إلى علمائنا، وفي «المعتبر» إلى الثلاثة وأتباعهم، وفي «جامع المقاصد» و«العزّية» و«إرشاد الجعفرية» و«روض الجنان» الإجماع إذا كان ساتراً، وفي «الكافي» عن الفضل بن شاذان ما يحتمل ذهابه إلى صحّة الصلاة فيه»[1].

أقول: «الناصريات» للسيّد المرتضى علم الهدى قدس سره، وعبارته في(مسألة

---

١ ـ مفتاح الكرامة ٢: ١٥٧ / السطر ٢٠.

٨١) هكذا: «لا تجوز الصلاة في الدار المغصوبة، ولا في الثوب المغصوب. والدليل على ما ذكرنا: الإجماع المتقدّم ذكره، وأيضاً فإنّ من شرط الصلاة أن تكون طاعة وقربة، ولا خلاف في هذه الجملة، وكونها مؤدّاة في الدار المغصوبة يمنع ذلك»[١].

أقول: ولولا الإجماع على بطلان الصلاة في الثوب المغصوب لأمكن التشكيك فيه بما تقدّم في البحث عن بطلان الوضوء بالماء المغصوب، أعاذنا الله منه وسائر ما حرّمه الله جميعاً.

(مسألة ٨) قوله: **فلو لم يعلم بها صحّت صلاته.**

أقول: إذا كان عنده أمارة ـ كاليد ـ أو أصل يقتضي عدم الغصبية، وإلّا فهو كالجاهل بالحكم، طابق النعل بالنعل.

(مسألة ٩) قوله: **أو متعلّقاً لحقّ الغير كالمرهون.**

أقول: إذا كان منافياً للتصرّف كحقّ الرهانة، وإلّا فلا.

(مسألة ١٠) قوله: **تصحّ الصلاة فيه على الأقوىٰ.**

أقول: لبقاء مجرّد اللون العرضي وزوال أجزاء الصبغ المملوكة للغير عرفاً. ولكن يمكن أن يقال: بكون الأثر أيضاً ملكاً لمالك الصبغ، أو بقاء بعض أجزاء الصبغ في الثوب المصبوغ؛ لاستحالة انتقال العرض عقلاً كما ادّعي. فالمسألة محلّ إشكال.

(مسألة ١٠) قوله: **فضلاً عمّا يمكن.**

أقول: لعدم كون تحقّق الضمان موجباً لدخول العين التالفة في ملك الضامن كما ادّعي؛ لاستحالة اجتماع العوض والمعوّض في ملك المضمون له فإنّه ممنوع؛ لكون العوض عوضاً عن مالية العين التالفة، فلاينافي بقاء العين في ملك مالكه بعد سقوطها عن المالية.

---

١ ـ الناصريات، ضمن الجوامع الفقهية: ٢٣١ / السطر ١١.

قوله: الثالث... ما يؤخذ من يد المسلم أو سوق المسلمين مع عدم العلم بسبق يد الكافر عليه.

أقول: بل محكوم بالتذكية حتّى مع العلم بسبق يد الكافر عليه؛ فإنّ المأخوذ من يد الكافر في سوق المسلمين ـ فضلاً عن المأخوذ من يد المسلم غير المبالي ـ محكوم بالتذكية عند الشكّ؛ لكون سوق المسلمين أمارة على التذكية. إلّا أن يكون من نأخذه منه في سوق المسلمين قد أخذه من يد كافر في سوق الكفّار وبلادهم، أو من يد الكافر في سوق المسلمين مع العلم بعدم سبق يده بيد مسلم.

ومن القريب: أن يكون مجرّد الشكّ كافياً في الحمل على التذكية إذا اُخذ من يد المسلم؛ سواء كان مبالياً أو لا، وسواء كان في سوق المسلمين أو لا؛ لإطلاق الأدلّة، ولا بُعد فيه. كالمال المأخوذ من ذي اليد ونعلم أنّ فيه حلالاً وحراماً فهو محكوم بالحلّية ما لم يعلم أنّه حرام بعينه.

(مسألة١٣) قوله: لا بأس بفضلات الإنسان.

أقول: لجريان السيرة القطعية بالصلاة فيها، وانصراف أدلّة ما لايؤكل لحمه عن الإنسان.

قوله: الرابع أن لايكون الساتر بل مطلق اللباس من الذهب... بل يحرم عليهم في غيرها أيضاً.

أقول: إجماعاً أو ضرورة، كما في «الجواهر».

(مسألة١٤) قوله: ولا بجعله غلافاً لها.

أقول: فلايترك الاحتياط فيها في الأسنان الظاهرة؛ من حيث الحرمة ومن حيث بطلان الصلاة فيه.

(مسألة١٤) قوله: أو بلباسه.

أقول: المدار في بطلان الصلاة على صدق الصلاة في الذهب، وذلك لايلازم

صدق عنوان التزيّن بالذهب. فحيث صدق الصلاة في الذهب تبطل، وإلّا فلا.

قوله: الخامس أن لايكون حريراً محضاً... وإن كان ممّا لا تتمّ الصلاة فيه منفرداً.

أقول: لعدم إمكان الجمع بين مكاتبة محمّد بن عبدالجبّار المصحّحة[١]، وبين خبر الحلبي[٢] بحمل المكاتبة في مورد التكّة على الكراهة، وإلّا يلزم كون الصلاة في الحرير مكروهاً مطلقاً؛ حتّى فيما تتمّ الصلاة فيه. أو كون كلمة «لا تحلّ» مستعملاً في معنيين: الحرمة في ما تتمّ الصلاة فيه والكراهة فيما لا تتمّ. بل الأقوى طرح رواية الحلبي لضعفها.

(مسألة١٥) قوله: والتدثّر به.

أقول: مجرّد الالتحاف والتدثّر لايعدّ لبساً. فلايحرم ولايكون موجباً لصدق الصلاة في الحرير لتبطل الصلاة. وأمّا لو تغطّى به والتفّ جسده به يصدق الصلاة فيه وإن منعنا صدق عنوان اللبس فيتحقّق العنوان المبطل للصلاة؛ أعني صدق الصلاة فيه.

(مسألة١٥) قوله: لو لم يكونا بمقدار يصدق معه لبس الحرير.

أقول: إلّا إذا كان محيطاً ومشتملاً على بعض بدن الإنسان؛ بحيث يصدق الصلاة فيه. فالظاهر بطلان الصلاة فيه؛ فإنّ الظاهر من النصوص: أنّ المراد من الخليط المخلوط في النسج، لا الثوب المخيط من قطعة هي الحرير الخالص وقطعة ليس منها.

(مسألة١٧) قوله: وكذا ما يختصّ بالنساء للرجال.

أقول: إذا كان عن التفات بكونه مختصّاً بالنساء وبالعكس، وإلّا فلايصدق

---

١ ـ وسائل الشيعة ٤: ٣٧٧، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلي، الباب ١٤، الحديث ٤.

٢ ـ وسائل الشيعة ٤: ٣٧٦، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلي، الباب ١٤، الحديث ٢.

عليه التشبّه الممنوع عنه في النصّ، وكذا لايصدق عليه التشبّه إذا لبسه على غير كيفية تلبّسه النساء.

(مسألة١٨) قوله: وكذا لو شكّ في أنّه حرير محض أو ممتزج.

أقول: لجريان حديث الرفع في مانعية الثوب المشكوك كونه حريراً محضاً، وأصالة عدم خلط الحرير بغيره المسبوق بالعدم لايثبت كون مجموع الثوب حريراً محضاً إلّا على القول بالأصل المثبت.

(مسألة١٩) قوله: ولايبعد صحّة صلاته فيه أيضاً.

أقول: بل الظاهر عدم صحّة صلاته فيه؛ لكون الرجل المأخوذ في لسان الأدلّة في مقابل المرأة، فيشمل الصبي، وإن كان غير حرام عليه تكليفاً.

(مسألة ٢٠) قوله: يستر قُبله بيده.

أقول: لوجوب ستر العورة في الصلاة، ولا مخصّص لإطلاق أدلّته. والأدلّة الدالّة على اكتفاء العاري بالقيام في مقام بيان سقوط الركوع والسجود فهي مؤيّدة مؤكّدة لوجوب ستر العورة.

(مسألة٢١) قوله: يجب على الأحوط تأخير الصلاة عن أوّل الوقت.

أقول: لظهور الأدلّة بمناسبة الحكم والموضوع في استمرار الاضطرار إلى آخر الوقت.

المقدّمة الرابعة: في المكان

(مسألة ١) قوله: إلّا المغصوب.

أقول: قال في «مفتاح الكرامة»[1]: ولو صلّى في المغصوب عالماً بالغصب اختياراً بطلت صلاته عند علمائنا أجمع كما في «نهاية الإحكام» و«الناصرية» على

---

١ ـ مفتاح الكرامة ٢: ١٩٧ / السطر ٣.

ما نقل عنها، وعند علمائنا كما في «المنتهى» و«التذكرة» و«المدارك»، وعند الأصحاب كما في «الذكرى»، وعندنا كما في «الدروس» و«البيان» و«جامع المقاصد» وعند الشيعة كما في «العزّية»، وقد تظهر دعوى الإجماع من «الخلاف»، وفي «المعتبر»: أنّه مذهب الثلاثة وأتباعهم؛ وقد نقل عن «المفاتيح» و«الحبل المتين» و«البحار» عن الفضل بن شاذان القول بصحّة الصلاة في المكان المغصوب.

فإن قلت: إنّه لا نصّ في المسألة، وإنّما الدليل عليه الوجه العقلي وهو ممنوع؛ فإنّ كون المصلّي عند الصلاة في المكان المغصوب من مقولة الأين، وهي لا تتّحد مع الهيئات الصلاتية؛ لكونها من مقولة الوضع، وكذا مع الأصوات والألفاظ الصلاتية. فلم يلزم منه قصد التقرّب بعين ما هو مبغوض للمولى، بل كان ما قصد التقرّب به غير ما هو مبغوض للمولى، وما هو مبعّد عنه أمراً خارجاً عن الصلاة.

قلت: نعم، ولكن التحقيق: أنّ متعلّق التكاليف وما تعلّق به القدرة هو صدور الفعل وتعلّق التكليف أحياناً بالمسبّب عنه؛ لكون صدوره عن المكلّف بعين صدور السبب.

فنقول حينئذٍ: إنّ إشغال الفضاء في حال السجدة ـ مثلاً ـ متّحد مع إيجاد هيئة السجدة وصدوره عنه بعين صدوره. وبعبارة اُخرى: أنّ صدور إشغال الفضاء عنه بعين الحركة والسكون اللذين حصل بهما صدور هيئة السجدة، فيلزم محذور عدم صلوح ما كان مبغوضاً للمولى لقصد التقرّب به إليه، ولا ينافيه كون كلّ واحد من هيئة السجدة وشغل الفضاء بها في حال السجدة موجوداً بوجود منحاز عن الآخر، كجراحة زيد وعمرو حيث لا ينافيه تعدّدهما في الخارج تحقّقها بضربة واحدة. ومع ذلك: لولا الإجماع على بطلان الصلاة في المكان المغصوب لأمكن التشكيك فيه بما تقدّم في البحث عن بطلان الوضوء بالماء المغصوب، أعاذنا الله من الوقوع فيه وفي سائر المحرّمات.

(مسألة ١) قوله: وحقّ الميّت إذا أوصى بالثلث ولم يخرج بعد.

أقول: إذا أوصى بالثلث بنحو الإشاعة، وأمّا إذا أوصى به بنحو الكلّي في المعيّن فلا إشكال.

(مسألة ١) قوله: ولم يعرض عنه على الأحوط.

أقول: بل على الأظهر؛ فإنّ شغل المكان متّحد مع منع حقّ السابق المحرّم إجماعاً، وهو متّحد مع الكون الصلاتي.

(مسألة ١) قوله: والمحبوس بباطل.

أقول: بل المحبوس في المكان المغصوب مطلقاً.

(مسألة ١) قوله: وكذا الناسي لها.

أقول: الناسي أو الجاهل غير الغافل يكون شاكّاً لا محالة؛ فإن كان حكمه الظاهري هو الجواز فلا إشكال في تمشّي قصد القربة منه، وأمّا إن كان حكمه الظاهري عدم الجواز ـ كما إذا كان مسبوقاً بالغصبية ـ فمعه لايمكن تمشّي قصد القربة منه.

(مسألة ١) قوله: وصلاة المضطرّ كصلاة غيره بقيام وركوع وسجود.

أقول: لتعلّق الجبر والإكراه على الكون في الدار المغصوب. وبعبارة أُخرى: أنّهما تعلّقا بشغل فضاء الغير بقدر جسده؛ مخيّراً بين شغله بنحو الركوع أو السجود أو القيام أو الجلوس أو غيرها، فلا مرجّح لأحدهما على الآخر إلّا إذا استلزم أحدهما تصرّفاً زائداً؛ فيقدّم غيره عليه.

(مسألة ٢) قوله: لايجوز الصلاة فيها.

أقول: إلّا في الأراضي المتّسعة.

(مسألة ٥) قوله: المدار في جواز التصرّف والصلاة في ملك الغير على إحراز رضاه.

أقول: هل يعتبر في جواز التصرّف في مال الغير مجرّد رضاه، أو يعتبر فيه الإذن قولاً أو فعلاً ولو بالفحوى ـ أي بالأولوية لما أُذن فيه ـ أو بإلغاء الخصوصية عنه؟ والأقوى كفاية مجرّد رضاه، فراجع.

(مسألة ٦) قوله: حتّى مع ظهور الكراهة والمنع.

أقول: لكنّه خلاف القدر المتيقّن من السيرة، وهي العمدة في الباب لا أدلّة نفي العسر والحرج؛ لعدم دوران الحكم هنا مدار العسر والحرج الشخصيين.

(مسألة ٨) قوله: مع المحاذاة.

أقول: بل الظاهر اعتبار عدم المحاذاة بينهما في صحّة الصلاة؛ لكثرة الأحاديث الناهية عنها، ومنع أحاديث الجواز فإنّها تنحصر في ثلاثة:

فالأوّل: خبر الحسن بن علي بن فضّال عمّن أخبره عن جميل عن أبي عبدالله عليه السلام [١]، وهو عين الخبر المروي عنه المعدود من أدلّة البطلان سنداً ومتناً بإسقاط قوله عليه السلام: «**إذا كان سجودها مع ركوعه**»[٢] فيعمل بالقاعدة المعروفة ـ أعني الأخذ بالزائد ـ وحمل النقيصة على السهو عند دوران الأمر بين الزيادة والنقيصة. ولا أقلّ من التعارض وتساقطهما من الاعتبار.

وأمّا الخبر الثاني: فهو خبر جميل أيضاً. والظاهر وقوع التصحيف في قوله: «والمرأة تصلّي بحذاه»[٣]، وكون الصحيح: «والمرأة لا تصلّي بحذاه»؛ لصراحة التعليل في كون المرأة في حال عدم الاشتغال بالصلاة. فلايصلح للتعليل به على عدم بطلان صلاة الرجل عند تقدّم المرأة عليه في حال الصلاة إلّا بناءً على الأولوية؛ يعني إذا كان لايضرّ بصلاة الرجل تقدّم المرأة عليه في حال عدم اشتغالها

---

١ ـ وسائل الشيعة ٥: ١٢٥، كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلّي، الباب ٥، الحديث ٦.

٢ ـ وسائل الشيعة ٥: ١٢٧، كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلّي، الباب ٦، الحديث ٣.

٣ ـ وسائل الشيعة ٥: ١٢٢، كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلّي، الباب ٤، الحديث ٤.

بالصلاة، ففي حال الاشتغال أولى. لكن الأولوية ممنوعة؛ لاستفاضة النصوص بأنّ تقدّم المرأة لا توجب منقصة في صلاة الرجل إلّا في حال اشتغالها بالصلاة.

والخبر الثالث ـ وهو صحيح الفضيل[١] ـ وإن كان قد عبّر فيه بالكراهة، لكن المراد منها الكراهة اللغوية؛ فإنّ الكراهة المصطلحة مستحدثة بين الفقهاء.

(مسألة ٨) قوله: وبالنسبة إلى المتأخّر مع اختلافهما.

أقول: والوجه في ذلك أنّ النهي ـ وكذا النفي إذا كان بمعنى النهي ـ إنّما يتعلّق بإيجاد الفعل، وإيجاد الفعل إنّما يكون من أوّله. فالنهي عن صلاة الرجل وبين يديه امرأة تصلّي نهي له عن الشروع في الصلاة وإيجادها من أوّلها حين اشتغال المرأة بالصلاة بين يديه؛ فإنّ قوله: «**وبين يديه امرأة تصلّي**»[٢] جملة حالية؛ أي حين اشتغالها بين يديه بالصلاة. وكذا قوله: «**لايصلّيان جميعاً حتّى يكون بينهما شبر**»[٣] نهي عن إيجاد المقارنة بين صلاتهما، وإنّما يستند إيجاد المقارنة إلى كليهما إذا شرعا في الصلاة معاً، وأمّا إذا دخل أحدهما في الصلاة وحده فلايستند إيجاد المقارنة بين الصلاتين إليه، وإنّما يستند إلى من دخل في الصلاة حين اشتغال الآخر بالصلاة.

(مسألة ٨) قوله: كونه بحيث يمنع المشاهدة.

أقول: بل يكفي فيه كونه حائلاً عن وصول أحدهما إلى الآخر، وإن لم يكن حائلاً عن المشاهدة كالحيطان المشبّكة؛ لقوله عليه السلام في صحيحة محمّد بن مسلم: «**إذا كان بينهما حاجز فلا بأس**»[٤]؛ فإنّ «الحجز» بمعنى الدفع. وفي صحيحة علي

---

١ ـ وسائل الشيعة ٥: ١٢٤، كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلّي، الباب ٥، الحديث ٣ و ٤.

٢ ـ وسائل الشيعة ٥: ١٢٦، كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلّي، الباب ٥، الحديث ١٠.

٣ ـ وسائل الشيعة ٥: ١٢٧، كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلّي، الباب ٥، الحديث ٤.

٤ ـ وسائل الشيعة ٥: ١٢٩، كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلّي، الباب ٨، الحديث ٢.

بن جعفر عن أخيه سألته عن الرجل يصلّي في مسجد حيطانه كوى كلّه، قبلته وجانباه، وامرأته تصلّي حياله يراها ولا تراه. قال عليه السلام: «لا بأس»[1]؛ فإنّ الكوى هو المنخرق والمشبّك.

أو كان حائلاً عن المشاهدة، وإن لم يكن حائلاً عن وصول أحدهما إلى الآخر؛ لخبر محمّد الحلبي: «فإن كان بينهما ستر أجزأه»[2].

(مسألة ٩) قوله: والأحوط الاحتراز منهما.

أقول: لايترك الاحتياط في ترك التقدّم.

(مسألة ١٠) قوله: أو قرطاساً.

أقول: الأحوط، بل الأظهر ترك السجود على القرطاس المتّخذ من النبات الملبوس؛ لعدم إطلاق النصوص الدالّة على جواز السجود على القرطاس؛ لكونها مسوقة لبيان عدم مانعية الكتابة. فإن كان المتعارف في عصر صدور الروايات اتّخاذ القرطاس من القطن والحرير والكتان؛ بحيث كان اتّخاذه من سائر النباتات نادراً ـ كما ادّعاه صاحب «الجواهر» ـ يستفاد من النصوص جواز السجود على القرطاس المتّخذ من القطن وغيره ممّا يلبس. وإن كان اتّخاذه من سائر النباتات أيضاً متعارفاً، أو كان الأكثر اتّخاذه من القُنّب ـ كما ادّعاه الشهيد في «الذكرى» ـ فلايستفاد من النصوص جواز السجود على القرطاس المتّخذ من القطن وما كان من جنس الملبوس.

إلّا أن يدّعى أنّ القنّب أيضاً من جنس الملبوس، كما قد يدّعى كونه كذلك في بعض البلدان.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٥: ١٢٩، كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلّي، الباب٨، الحديث١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٥: ١٣٠، كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلّي، الباب٨، الحديث٣.

(مسألة١٠) قوله: كالذهب والفضّة.

أقول: فإنّهما وإن كانتا متكوّنتين في الأرض إلّا أنّه لايطلق عليهما الأرض، بل يطلق أنّهما في الأرض.

(مسألة١٠) قوله: والزجاج.

أقول: لعدم صدق الحجر عليه فعلاً، وإن كان موادّه من الحجر.

(مسألة١٠) قوله: والأقوى جوازه على الخزف.

أقول: والأحوط لزوماً تركه؛ لاستحالتها وصيرورتها بالطبخ غير ما كان عليه حين كونه جزء من الأرض.

(مسألة١٠) قوله: وكذا الفحم.

أقول: لايترك الاحتياط في ترك السجود عليه.

(مسألة١٠) قوله: على الطين الأرمني.

أقول: لكونه من أقسام التراب.

(مسألة١٠) قوله: الحنطة والشعير ونحوهما.

أقول: أي ما كان من قبيل المأكول أو الملبوس للإنسان، ولايشمل ما يأكله الإنسان نادراً، أو ما يأكله نادر من الإنسان.

(مسألة١٠) قوله: ولو قبل وصولها إلى زمان الأكل.

أقول: لصدق كونها ممّا يؤكل.

(مسألة١٠) قوله: دون المتّصل بها.

أقول: لا وجه لاعتبار انفصال القشر في جواز السجود عليه؛ لعدم اعتبار عدم كون ما يسجد عليه ممّا يؤكل إلّا فيما يلاقي الجبهة حين السجدة، وهو فيما نحن فيه هو القشر الذي ليس ممّا يؤكل، وإن كان في باطنه ما هو من قبيل المأكول.

(مسألة ١٠) قوله: والثوب المنسوج من الخوص.

أقول: لعدم لبس الخوص إلّا في النادر، فلايعدّ من قبيل الملبوس.

(مسألة ١٠) قوله: والأحوط ترك السجود على القنّب.

أقول: بل الأقوىٰ؛ لكونه ملبوساً في بعض البلدان.

(مسألة ١٢) قوله: مؤمياً للسجود والتشهّد.

أقول: للنصّ الدالّ عليه، لكنّه إذا كان في حالة يتلطّخ ثيابه قهراً وجب عليه الصلاة بالتشهّد والسجود؛ لعدم شمول النصّ على تلك الحالة.

(مسألة ١٣) قوله: وإن لم يتمكّن فعلى المعادن.

أقول: مقتضى الجمع بين أحاديث السجود على القير حمل المجوَّز منها على صورة عدم التمكّن عمّا يصحّ السجود عليه؛ فتكون أخصّ مطلقاً ممّا دلّ على السجود على ظهر كفّه، وكذا ممّا دلّ على السجود على الثوب؛ لكونها منحصرة على صورة التمكّن من السجود على القير، والتمكّن من السجود على الثوب حاصل دائماً إلّا في النادر. ولمّا كان مفاد روايات القير مجرّد التجويز لايستفاد منها تعيّن السجود عليه، فمقتضى الجمع بينهما وبين روايات الثوب التخيير. وأمّا السجود على سائر المعادن فلا دليل عليه، إلّا إلغاء الخصوصية عن القير.

(مسألة ١٩) قوله: لكن الأقوى كفاية البناء بقصد كونه مسجداً.

أقول: إذا كانت بخصوصيات المسجدية وكيفية تختصّ عرفاً بالمسجد، ولكن هذا يكفي في وقف بناء المسجد. وأمّا وقف الأرض فلعلّ إحداث البناء فيه يكفي في تحقّق وقفها أيضاً. لكن الظاهر عدم دوران المسجدية مدار الوقف، بل ربّما يتحقّق في الملك، كما يدلّ عليه روايات[1].

---

١ ـ وسائل الشيعة ٥: ٢٠٨، كتاب الصلاة، أبواب أحكام المساجد، الباب ١٠.

المقدّمة الخامسة: في الأذان والإقامة

(مسألة ١) قوله: والأقوى استحبابهما مطلقاً.

أقول: قال الشهيد: إنّ مَن جعلهما شرطاً في الجماعة أراد به كونهما شرطاً في حصول ثواب الجماعة، فينتفي القول باشتراطها في صحّة الجماعة.

وأمّا القول بالوجوب فهو شاذّ نادر لم يفت به من العامّة والخاصّة إلّا السيّد مرتضى وابن أبي عقيل وابن جنيد، ومن المتأخّرين صاحب الحدائق. فخفاء وجوب الأذان والإقامة مع كونهما محلّ ابتلاء المسلمين في جميع الأيّام والليالي ـ كنفس الصلوات الخمس ـ بعيد كلّ البعد.

فالأقوى استحبابهما؛ جمعاً بين الروايات وإن كانت الروايات المجوّزة في ترك الإقامة منحصرة في قولهعليه السلام: «**إنّما الأذان سنّة**»[1] المراد به الأعمّ من الإقامة بقرينة موجودة في الحديث. ولولا اعتضادها بالشهرة العظيمة لم يقاوم الروايات الكثيرة الناهية عن ترك الإقامة. ومع ذلك كلّه لايترك الاحتياط.

(مسألة ٣) قوله: في مواضع.

أقول: على إشكال في كونها رخصة أو عزيمة في بعضها.

(مسألة ٣) قوله: وكذا لايترك فيما لم تكن صلاته مع الجماعة أدائيتين.

أقول: بل الأقوى جوازهما في غير صورة كون صلاتي الجماعة أدائيتين؛ لكون مفروض الروايات، الجماعات التي كانت تنعقد في مساجد المسلمين ـ وهي الصلوات اليومية الأدائية ـ فلايشمل صلاة الجماعة القضائية. ولكون الغرض المعهود عندهم من الإتيان إلى المساجد عند انعقاد الجماعات أداء الفرائض الموظّفة بتلك الأوقات، فتنصرف الروايات إليها دون غيرها من الصلوات القضائية.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٥: ٤٣٤، كتاب الصلاة، أبواب الأذان والإقامة، الباب ٢٩، الحديث ١.

فصل في أفعال الصلاة

القول في النية

(مسألة ١) قوله: ويعتبر فيها التقرّب.

أقول: اعتبار قصد القربة لم يرد في آية ولا رواية، والدليل عليه ـ مضافاً إلى الإجماع ـ كون غاية الصلاة طبعاً هو التقرّب إلى الله؛ لأنّها ليست فعلاً دنيوياً يكون له فائدة دنيوية يقصدها المصلّي، بل تنحصر فائدتها في التقرّب إلى الله سبحانه. فقصد القربة بالطبع حاصلة عند الصلاة، من دون حاجة إلى الحثّ عليها.

نعم، قد يترتّب على الصلاة فائدة دنيوية بتبع تلك الفائدة الأُخروية؛ وهي الإراءة للناس ليروا صلاته وتقرّبه إلى الله. فمسّت الحاجة إلى النهي عن قصدها؛ فورد النهي عن الرياء في نصوص كثيرة.

(مسألة ١) قوله: وامتثال أمره.

أقول: لا دليل على اعتبار قصد الامتثال، والمذكور في كلمات فقهائنا ـ على اختلاف طبقاتهم ـ اعتبار القربة.

نعم، ربّما اعتبروا قصد الوجه، وفسّروه بإتيان الفعل لوجوبه أو ندبه. وربّما علّلوه بأنّه اتّفق المتكلّمون على توقّف استحقاق المثوبة على إتيان الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه. ولعلّ مرادهم إتيان المأمور به لأجل الأمر به من دون مدخلية لخصوصية الوجوب والندب، كما ذكره صاحب «الجواهر» ﷺ. ويساعده الاعتبار فإنّ استحقاق المثوبة من المولى يتوقّف على كون الإتيان بالعمل لأجله؛ إمّا لأمره به، أو لكونه محبوباً عنده وإن لم يأمر به. وليكن ذلك المراد من قول المتكلّمين «لوجه وجوبه». ولكن اعتبار قصد القربة يغني عن اعتبار قصد الأمر أو وجهه؛ لعدم تحقّق قصد القربة بدون أحدهما.

(مسألة ١) قوله: كما لايجب فيها الإخطار.

أقول: لايخفى أنّ تحقّق الإرادة إلى فعل يتوقّف على تصوّر المصلحة المرجّحة له على الترك في نظره كما ذكره أهل المعقول، ويشهد له بداهة العقول. فلابدّ من تصوّر الصلاة وتصوّر الجهة المرجّحة؛ أي التقرّب إلى الله تعالى عند الإتيان بها.

فإن أُريد من الإخطار ذلك ـ كما ذكره الشهيد‌ـ فلا تنفكّ الصلاة عنه من أوّلها إلى آخرها. فلا معنى لقول المتأخّرين «ويكفي الداعي»، كما لا معنى لقول المتقدّمين «ويجب استدامة النية إلى آخر الصلاة حكماً»، بل هي باقية إلى آخر الصلاة واقعاً وحقيقةً.

ولكن التحقيق كفاية التصوّر الإجمالي في تحقّق الإرادة، وهو المعبّر عنه في كلماتهم بـ «الداعي»؛ لكفايته في الداعوية إلى الفعل، من دون حاجة إلى التصوّر التفصيلي.

ويمكن أن يقال: إنّ الصلاة لمّا كانت أفعالاً متعدّدة بحسب الحقيقة، وإنّما اعتبرها الشارع فعلاً واحداً لايكفي التصوّر المرتكز عند الإتيان بكلّ فعل؛ لأنّه يتصوّر ذلك الفعل فقط، ولايكفي في نية الصلاة مجرّد تصوّر كلّ فعل من أفعال الصلاة عند الإتيان به، بل لابدّ من تصوّر مجموع ما اعتبره الشارع فعلاً واحداً وسمّاه بالصلاة.

فلابدّ عند الشروع بالصلاة من تصوّر مجموعها؛ وهو الوجه في اعتبار الإخطار وعدم الاكتفاء بالداعي. ولكن لا دليل على اعتبار أزيد من التصوّر الإجمالي للصلاة.

فيرجع الأمر ـ بالأخرة ـ إلى كفاية الداعي؛ أعني اللحاظ الإجمالي للصلاة والإتيان بها لأجل القربة.

(مسألة ١) قوله: ويكون الباعث والمحرّك للعمل الامتثال.

أقول: تقدّم الكلام فيه. ولايخفى عليك: أنّ الحاجة في صيرورة العمل عبادة إلى قصد الامتثال إنّما هو في الأفعال التي ليست بذاتها عبادة، وإنّما تصير عبادة بعنوان كونه امتثالاً لأمر المولى؛ فإنّ عنوان الامتثال لايتحقّق إلّا بقصده.

وأمّا العبادة الذاتية ـ أعني الصلاة ـ حيث إنّ حقيقتها هي الحضور عند الله بالتخضّع والتخشّع والإقرار بالعبودية له، فهي عبادة؛ سواء قصد بها امتثال الأمر أم لا، وإن كان انطباق عنوان الصلاة على فرد يتوقّف على جعله مصداقاً لها شرعاً، ولا طريق إليه إلّا بأمر الشارع له. ولكنّه لا حاجة بعد صيرورته مصداقاً للصلاة إلى قصد الامتثال في كونه عبادة، ويكفي فيه قصد عنوان الصلاتية بلا إشكال.

(مسألة ٢) قوله: في الأجزاء الواجبة.

أقول: بل الأقوى عدم البطلان إذا كان محلّ التدارك باقياً، وكان الزائد ممّا لم تضرّ زيادته العمدية، كأن يكون من قبيل القرآن أو الذكر؛ لعدم تمامية دليل البطلان ـ وهو رجوع الرياء في الأجزاء إلى الرياء في أصل العمل ـ فإنّه لو سلّم فليس مبطلاً بعد صدور سائر الأجزاء عن قصد القربة خالية عن الرياء، وإنّما المبطل من الرياء صدور العمل لغير الله. وأمّا الرياء بعد الصدور فليس بمبطل قطعاً.

(مسألة ٢) قوله: أو المندوبة.

أقول: بطلان الصلاة بالرياء في الأجزاء المندوبة محلّ إشكال، بل منع.

(مسألة ٢) قوله: ككون الصلاة في المسجد.

أقول: يمكن أن يقال: إنّ التحيّز والكون في مكان من مقولة الأين، كما أنّ الكون في زمان من مقولة متى، وهما غير متّحدين وجوداً مع وجود الصلاة، بل مغايران وموجودان بوجود عرضي قائم بالمصلّي؛ فلايوجب الرياء فيهما بطلان الصلاة، كما لو كان الرياء في عمل آخر مقارن للصلاة.

والتحقيق: بطلان الصلاة؛ لعدم وقوع الرياء في مجرّد التحيّز، بل في الصلاة في المكان الخاصّ أو الزمان الخاصّ. وبعبارة أُخرى: أنّه يريد أن يرون صلاته في المسجد، فالرياء واقعة في الصلاة؛ فتبطل بسببها.

(مسألة ٣) قوله: فضلاً عن كونهما مستقلّين.

أقول: لكون القدر المتيقّن من الإجماع على اعتبار القربة ـ الذي هو الدليل الوحيد من الشرع ـ كون القربة داعياً مستقلّاً لولا الضميمة؛ لعدم انعقاد الإجماع ووقوع الاختلاف فيما لو كان هناك داعيان مستقلّان. وأمّا روايات الإخلاص فالمراد منها الإخلاص عن الرياء فقط.

(مسألة ٥) قوله: يجب تعيين نوع الصلاة.

أقول: ويدلّ عليه في خصوص الظهر والعصر النصّ الوارد في وجوب العدول إلى الظهر فيمن دخل في الصلاة بنية العصر ثمّ التفت في أثنائها إلى عدم إتيانه للظهر قبله.

والأقوى وجوب تعيين ما أُخذ في متعلّق الأمر من العناوين القصدية التي لاينصرف العمل المشترك إلى بعضها إلّا بالنية، كعنوان الظهر والعصر، وكالقضاء وكالفريضة والنافلة إن أُخذتا معرفتين للمأمور به، كما في فريضة الغداة ونافلتها من دون فرق بين تعدّد ما عليه فعلاً وعدمه.

نعم، في صورة عدم التعدّد يمكن التعيين الإجمالي بالقصد إلى ما في الذمّة دون صورة التعدّد، كما ذكره الأُستاذ العلّامة البروجردي قدس سره.

(مسألة ٦) قوله: لايجب قصد الأداء والقضاء.

أقول: الظاهر أنّ الأدائية ليست من العناوين القصدية؛ لأنّ المراد من الأداء امتثال الأمر في الوقت المقيّد به، فلو أتى به بعد خروج الوقت لايكون امتثالاً له أصلاً. وأمّا القضائية فهي من العناوين القصدية ظاهراً؛ فإنّه عبارة عن الإتيان

بالمأمور به في خارج الوقت. فالأمر بالقضاء لم يتعلّق على مجرّد ذات العمل، بل بعنوان أنّه قضاء ما فات عنه في الوقت.

(مسألة ٧) قوله: وكان له العدول إلى الآخر.

أقول: لأنّ القصر هو الاكتفاء بالركعتين، والإتمام هو الزيادة فيه بركعتين آخرين، كما يظهر من الآية، وليسا عنوانين قصديين يفرض العدول من أحدهما إلى الآخر.

(مسألة ٧) قوله: ولاينبغي ترك الاحتياط.

أقول: لايترك الاحتياط ؛ فإنّ الشكّ في ركعات الصلاة الثنائية مبطل، فلا مجال للعدول إلى الرباعية بعد بطلان الصلاة بالشكّ.

ووجه صحّة العدول: أنّ مجرّد الشكّ ليس مبطلاً للصلاة الثنائية ؛ ولذا لو أتمّها ثمّ انكشف مطابقتها للواقع أجزئت، بل كونه مبطلاً بمعنى عدم العلاج للشكّ بحيث تصير الصلاة صحيحة، ولو مع عدم مطابقة الواقع. فلو عدل إلى التمام دخل في موضوع الشكّ بين الاثنين والثلاث في الصلاة الرباعية. والأحوط وجوب العدول ؛ لوجوب المضي في الصلاة وحرمة إبطالها، ثمّ إعادة الصلاة قصراً أو تماماً.

(مسألة ٨) قوله: لايجب قصد الوجوب والندب.

أقول: قد تقدّم وجهه في تعليقتنا على الامتثال.

(مسألة ١٠) قوله: قبل أن يأتي بشيء لم يبطل.

أقول: لايبعد البطلان ؛ فإنّ حقيقة الصلاة بمقتضى النصوص والفتاوى تحدث بتكبيرة الإحرام، وتبقى مستمرّة إلى آخر التسليم. والمصلّي في حال الصلاة ـ حتّى في الآنات المتخلّلة بين الأفعال والأذكار ـ كما يشهد به الارتكاز القطعي للمتشرّعة، وينافيها منافياتها ؛ حتّى في غير حال الاشتغال بأفعال الصلاة وأذكارها.

بخلاف الوضوء والغسل؛ فإنّ حقيقة الوضوء الغسلتان والمسحتان، كما تدلّ عليه الآية الشريفة، فهو عند عدم اشتغاله بالغسل أو المسح غير مشتغل بالوضوء. وكذلك الغسل فإنّ حقيقته غَسل الرأس والبدن، فلو غَسَل رأسه ثمّ ترك غَسل البدن، أو غَسَل اليمين ثمّ ترك غَسل اليسار إلى ساعة لايصدق في خلالها أنّه مشتغل بالغسل.

والسرّ في ذلك: أنّ حقيقة الصلاة ـ كما تقدّم في أوّل الكتاب ـ هي الحضور والوقوف بين يدي الجبّار بالتخشّع والتخضّع وإظهار العبودية له، وهي تستمرّ من أوّل تكبيرة الإحرام إلى آخر التسليم، ولا تنقطع إلّا بإتيان المنافي لها، فلابدّ من استمرار نية الصلاة من غير انقطاع من أوّلها إلى آخرها.

(مسألة١٢) قوله: بل في الفرض الثاني أيضاً لايخلو من قوّة.

أقول: ذكر الأُستاذ العلّامة البروجرديﷺ في الحاشية: أنّ الأقوى صحّتها عشاءً، ووجهه لا محالة جريان حديث لا تعاد في أثناء الصلاة أيضاً.

ولكنّا نقول: إنّا لا نأبى من جريانه في أثناء الصلاة، لكنّه بالنسبة إلى ما صدر عنه من الإخلال بشرائط الصلاة سهواً، ففقدان الترتيب بين المغرب والعشاء إنّما يكون مشمولاً للحديث بالنسبة إلى ما تحقّقت من أبعاض الصلاة قبل الالتفات فاقدة للترتيب.

وأمّا بعد الالتفات فتكون الأجزاء المتأخّرة عنه فاقدة له بالعلم والعمد؛ فلايفي حديث لا تعاد لنفي شرطية الترتيب بالنسبة إليها، ومقتضاه بطلان الصلاة بعد التجاوز عن محلّ العدول.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ فقدان الترتيب بالنسبة إلى الأجزاء المتأخّرة أيضاً مستند إلى الغفلة عن الإتيان بالمغرب قبل الشروع في العشاء، فلا غرو في شمول إطلاق حديث لا تعاد لصلاة العشاء بأجمع أجزائها.

(مسألة١٢) قوله: ومنها العدول من الفريضة إلى النافلة... وإتمامها ركعتين.

أقول: لقوله عليه السلام في صحيحة سليمان بن خالد في مفروض المسألة «**فليصلّ ركعتين**»[١]؛ أي فليجعل صلاته ركعتين، وهو يشمل كونه في أيّ موضع من الصلاة حتّى يبلغ إلى موضع لايمكن جعل الصلاة ركعتين ـ وهو ما إذا دخل في ركوع الثالثة ـ لاستلزام جعلها ركعتين ـ حينئذٍ ـ زيادة الركن.

فإن قلت: وكذلك إذا قام إلى الركعة الثالثة؛ فإنّ القيام العمدي مبطل للصلاة، ولم يصدر منه القيام سهواً حتّى يفرق بينه وبين الركوع.

قلت: القيام العمدي ليس مبطلاً في الصلوات المستحبّة، بل يجوز التشهّد والتسليم فيها في حال القيام.

القول في تكبيرة الإحرام

قوله: واحتاج إلى ثالثة.

أقول: بطلان الصلاة بالتكبيرة الثانية مطلقاً ـ حتّى في صورة السهو والحاجة إلى الثالثة ـ مبني على إثبات أمرين: أحدهما كون معنى الركنية بطلان الصلاة بالزيادة مطلقاً كالنقيصة، والثاني عدم كون نية قطع الصلاة مبطلاً لها، وإلّا تبطل الصلاة بمجرّد نية قطعها وشروعها بتكبيرة الإحرام ثانياً، فيكون شروعها بالثانية صحيحاً لا محالة؛ لوقوعها بعد بطلان الصلاة بالإخلال بنية الإتمام.

قوله: ويجب في حالها القيام منتصباً، فلو تركه عمداً أو سهواً بطلت.

أقول: لعدم جريان حديث لا تعاد فيه؛ لكون المشكوك أصل تحقّق الشروع في الصلاة؛ فلايجري فيه الحديث المذكور.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٤٠٤، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب٥٦، الحديث١.

(مسألة ١) قوله: الأحوط ترك وصلها بما قبلها من الدعاء.

أقول: وإن كان مقتضى البراءة جوازه وعدم كون المسألة من مصاديق دوران الأمر بين التعيين والتخيير؛ لكون الشكّ في وجوب ذكر الألف مطلقاً أم لا. ولكن لايترك الاحتياط بترك الوصل؛ لجريان السيرة القطعية على القطع.

(مسألة ٢) قوله: أو بالتوزيع.

أقول: للإطلاق المقامي في الروايات، وإن كان الأحوط جعل تكبيرة الإحرام التكبيرة الأخيرة، أو قصد الذكر المطلق من التكبيرات التالية لتكبيرة الإحرام.

القول في القيام

(مسألة ٦) قوله: أن يكون إيماؤه للسجود جالساً.

أقول: وذلك لوجوب الجلوس بعد السجدة.

(مسألة ٦) قوله: الأحوط وضع ما يصحّ السجود عليه على جبهته.

أقول: للأمر به في موثّق سماعة[١]، المؤيّد بنقل الإجماع في «المنتهى» في باب السجود بقوله: «لو تعذّر الانحناء لعارض رفع ما يسجد عليه، ذهب إليه علماؤنا أجمع»[٢]. ويحتمل اختصاصه بما إذا أمكن وضع ما يصحّ السجود عليه على جبهته دون العكس. وأمّا عدم الجزم بالوجوب لكونه معارضاً بصحيح زرارة[٣] ومصحّح الحلبي[٤] المستفاد منهما الاستحباب؛ للتعبير فيهما بالأفضل والأحبّ.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٥: ٤٨٢، كتاب الصلاة، أبواب القيام، الباب ١، الحديث ٥.

٢ ـ منتهى المطلب ١: ٢٨٨ / السطر ١٣.

٣ ـ وسائل الشيعة ٥: ٣٦٤، كتاب الصلاة، أبواب ما يسجد عليه، الباب ١٥، الحديث ١.

٤ ـ وسائل الشيعة ٥: ٤٨١، كتاب الصلاة، أبواب القيام، الباب ١، الحديث ٢.

(مسألة ٧) قوله: ثمّ إذا قدر على القيام قام.

أقول: القدر المتيقّن من هذا الحكم هو صورة تجدّد القدرة على إتيان البعض الباقي من الصلاة فقط عن قيام، أو الشكّ في حصول القدرة له بمقدار الإتيان بجميع الصلاة عن قيام؛ فإنّ مقتضى الاستصحاب عند الشكّ فيه ـ مع كون الحالة السابقة عدم القدرة ـ هو الحكم بعدم قدرته على إتيان جميع الصلاة قائماً، وإن حصل له القدرة بقدر إتيان البعض الباقي من الصلاة.

وأمّا مع تجدّد القدرة له على إتيان جميع الصلاة قائماً في باقي الوقت فالأقوى عدم الاكتفاء بالصلاة الواقعة بعضها عن جلوس؛ فإنّ الصلاة المشروعة له بعنوان فريضة الظهر ـ مثلاً ـ هي صلاة رباعية واحدة بين الزوال والمغرب، والمفروض استطاعة المكلّف وقدرته على الإتيان بها قائماً في هذا الظرف الزماني، فلايشمله قوله عليه السلام: «من لم يستطع الصلاة قائماً فليصلّ جالساً»[١].

القول في القراءة والذكر

(مسألة ١) قوله: وسورة كاملة عقيبها.

أقول: لكونه مقتضى مداومة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على عدم ترك السورة في صلاته، مضافاً إلى دلالة جملة من النصوص عليه.

ولايجوز حملها على الاستحباب؛ لضعف الاستدلال عليه بصحيحتي علي بن رئاب والحلبي[٢]؛ لقرب احتمال كونهما حديثاً واحداً؛ لكون الراوي عن الحلبي أيضاً هو علي بن رئاب، فيحتمل قوياً أنّ إسناد علي بن رئاب الحديث إلى

---

١ ـ وسائل الشيعة ٥: ٤٨٦، كتاب الصلاة، أبواب القيام، الباب ١، الحديث ١٨.

٢ ـ وسائل الشيعة ٦: ٣٩، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢، الحديث ١ و٣.

الإمامعليه السلام بواسطة الحلبي تارة، وبلا واسطة أُخرى؛ لأجل يقينه بصدق الحلبي أو سقوطه في أحد الطريقين عند نقل بعض رواة الحديث في اللفظ أو الكتابة.

وبعد قرب احتمال كون حديث علي بن رئاب هو حديث الحلبي بعينه يحتمل أيضاً قوياً وحدة حديث الحلبي هذا مع حديث آخر له رواه عنه حمّاد بن عثمان، وزاد فيه: «**إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوّف شيئاً**»[1]؛ لبعد أن يسمع الحلبي الحديث من الإمامعليه السلام مع القيد تارة وبدونه أُخرى، ثمّ يرويه مع القيد إلى حمّاد فقط وبلا قيد إلى علي بن رئاب فقط؛ فمن المحتمل جدّاً سقوط القيد في بعض طرق الحديث.

(مسألة ٣) قوله: والأحوط تركها في الفريضة.

أقول: لايترك؛ لقرب دعوى إعراض المشهور عن الروايات الدالّة على الجواز؛ لكون وجه الجمع بينها وبين الدالّة على المنع ـ وهو الكراهة ـ واضحاً لايحتمل غفلتهم عنه، بل هو مصرّح به في رواية حريز.

(مسألة ٤) قوله: فإن فعله عامداً بطلت صلاته.

أقول: لعدم تمشّي قصد القربة بقراءتها من حين الشروع بها؛ لاستلزامها المعصية بإيقاع بعض الصلاة خارج الوقت اختياراً.

(مسألة ٤) قوله: في الفريضة.

أقول: للنهي عن قراءة العزائم في الفريضة في خبر زرارة المؤيّد بفتوى المشهور، بل المجمع عليه؛ فإنّه إمّا للتحريم وقولهعليه السلام: «**إنّ السجدة زيادة في المكتوبة**»[2] بيان لحكمته، أو للإرشاد إلى ما يستقلّ به العقل من كون قراءتها في

---

١ ـ وسائل الشيعة ٦: ٤٠، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢، الحديث٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٦: ١٠٥، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٤٠، الحديث١.

الفريضة إيقاعاً لنفسه في مخالفة أمر المولى بإتمام الصلاة، أو أمره بالسجود عند قراءة العزيمة اختياراً، وتعجيز المكلّف نفسه عن إطاعة المولى باختياره غير معذور له عند العقلاء ومخالف لمقتضى وظيفة العبودية عقلاً.

(مسألة ٤) قوله: فلو قرأها نسياناً.

أقول: أي ناسياً؛ لكونه مستلزمة للسجدة الواجبة.

(مسألة ٤) قوله: جواز الاكتفاء بالإيماء في الصلاة.

أقول: لايترك الاحتياط بالإتيان بالسجدة بعد الفراغ عن الصلاة.

(مسألة ٦) قوله: مع البسملة الواقعة في البين.

أقول: لثبوتها في جميع القراءات إلّا قراءة أُبيّ، كما قيل. وثبوتها في جميع المصاحف المعروفة عند المسلمين في صدر الإسلام.

(مسألة ٧) قوله: في البسملة على الأقوى.

أقول: لاحتمال أن يكون لكلّ بسملة منها خصوصية تمتاز بها عن غيرها، كأن يكون متعلّق الجارّ والمجرور في «بسم الله» متعلّقاً خاصّاً للمورد، كما ذكروه في وجوه متعلّقها في الكتب النحوية. ولأنّ بسملة كلّ سورة شخص خاصّ منها نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وقراءتها إنّما يتحقّق بالتكلّم بها بقصد حكايتها بخصوصها.

نعم، يكفي القصد الإجمالي؛ بأن يقصد بسملة سورة معيّنة في الواقع، وإن لم‌يكن المصلّي عالماً به؛ بأن يقصد البسملة الخاصّة من السورة التي يقرؤها في التالي؛ فإنّه معيّن في علم الله تعالى، وإن لم يتعيّن للمصلّي فعلاً وكونه متردّداً.

(مسألة ٨) قوله: إذا شرع فيهما نسياناً.

أقول: لكون الروايات الدالّة على جواز العدول منهما إلى «الجمعة» و«المنافقين» واردة في خصوص الناسي. وأمّا حديث علي بن جعفر وإن لم يذكر

فيه الناسي ولكن قوله عليه السلام فيه «وإن كان ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ فاقطعها وارجع إليها»[١] سياقه سياق الأمر للناسي؛ فإنّ غير الناسي إنّما يخاطب بالأمر بقراءتهما من الأوّل فلايترك الاحتياط بترك العدول للعامد.

(مسألة ٨) قوله: ما لم يبلغ النصف.

أقول: التقييد بما إذا لم يبلغ النصف ـ مع كون النصّ مطلقاً ـ لعموم ما دلّ على عدم جواز العدول بعد تجاوز النصف.

وهو ممنوع أوّلاً: من أجل أنّ عمدة الدليل عليه هو الإجماع، وهو ممنوع الشمول على ما نحن فيه؛ لكونه مختلفاً فيه بين الفقهاء.

وثانياً: أنّ العامّ المشتمل على المنع عن العدول بعد تجاوز النصف هو مفهوم الحديث المروي في «الذكرى»، ولم يذكر التقييد بالنصف في غيره إلّا في سؤال الراوي؛ حيث سأل عن حكم العدول وإن بلغ النصف، وذلك لايوجب تقييد الحكم في الجواب بالنصف، بل أقصاه عدم التعرّض لحكم العدول فيما بعد النصف.

وثالثاً: أنّ النسبة بين مفهوم حديث «الذكرى» والأحاديث الدالّة على جواز العدول من «التوحيد» و«الجحد» إلى «الجمعة» و«المنافقين» عموم من وجه، فلا وجه لترجيحه عليها. والمرجع بعد تساقطهما أدلّة جواز العدول مطلقاً. فالحكم بجواز العدول إليهما بعد النصف لايخلو عن قوّة، وإن كان الأحوط تركه.

(مسألة ٩) قوله: بعد ارتفاع العذر في الأثناء.

أقول: بل الأظهر الإعادة؛ لعدم صدق قوله عليه السلام في صحيح زرارة «وقد تمّت صلاته»[٢] في أثناء الصلاة. وأمّا صحيحه الآخر فهو وإن لم يكن فيه هذه الجملة

---

١ ـ وسائل الشيعة ٦: ١٥٢، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٦٩، الحديث ٤.

٢ ـ وسائل الشيعة ٦: ٨٦، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٦، الحديث ١.

لكن لقوّة احتمال كونهما حديثاً واحداً ـ لاتّحادهما متناً وسنداً ـ يقرب سقوطها منه، فلايكون إطلاقه حجّة بحيث يشمل ما إذا تذكّر في أثناء الصلاة. وأمّا حديث لا تعاد فإنّما يتضمّن الحكم بالصحّة إذا استلزم ذلك إعادة الصلاة، لا إعادة القراءة؛ لعدم فوت محلّها.

(مسألة ٩) قوله: وإن كان الأقوى الصحّة.

أقول: لإطلاق قوله عليه السلام في صحيحة زرارة **«فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لايدري فلا شيء عليه، وقد تمّت صلاته»**[١].

(مسألة ٩) قوله: مع حصول نية القربة منهما.

أقول: وإنّما يحصل قصد القربة منه إذا علم بكون الجاهل بحكم الجهر والإخفات معذوراً، وأمّا إذا لم يعلم بذلك وجب عليه بعد الشروع في الصلاة الجمع بين الجهر والإخفات بتكرار القراءة، فلو تركه لم يحصل له قصد القربة إلى الركوع.

(مسألة ٩) قوله: مع عدم الأجنبي.

أقول: لما قيل من أنّ صوتها عورة، فيحرم إسماعها الأجنبي، ولكنّه ضعيف؛ للسيرة القطعية على خلافه إذا لم يكن في معرض التهييج.

(مسألة ١٠) قوله: في ظهر يوم الجمعة.

أقول: لشهرة الأحاديث الدالّة على الجهر، وإن كان الأحوط تركه.

وتفصيله: أنّ أحاديث المسألة على طائفتين: إحداهما تدلّ على استحباب الجهر في ظهر الجمعة، وقال في «الوسائل»: بل تدلّ على الوجوب لولا المعارض، واستجوده في «الجواهر». وثانيتهما تدلّ على النهي عنه.

وأمّا نفي احتمال وجوب الجهر في ظهر يوم الجمعة فلعدم كون القول

---

١ ـ وسائل الشيعة ٦: ٨٦، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٦، الحديث ١.

بالوجوب معهوداً من أحد من الفقهاء؛ سالفهم ولاحقهم إلى زماننا، وأنّه لو كان الجهر واجباً لاستقرّ عليه العمل وظهر حكمه وشاع وبان؛ لشدّة الابتلاء به.

أمّا الروايات فلعدم دلالة صحيحي الحلبي إلّا على الرجحان بل مجرّد الجواز وضعف سند حديث محمّد بن مروان، واختصاص صحيح محمّد بن مسلم بصلاة الجماعة وكون الأمر بالجهر فيها عطفاً على قوله: «**صلّوا في السفر صلاة الجمعة جماعة**»[١]، فهو في سياق الأمر الندبي، فيضعّف الاستدلال به على الوجوب.

وأمّا القول بالمنع فقد قال في المعتبر: «ومن الأصحاب مَن منع الجهر إلّا في الجمعة خاصّة، روى ذلك جميل ومحمّد بن مسلم، ثمّ قال: وعندي هاتان الروايتان أولى وأشبه بالمذهب»[٢]، انتهى.

والمراد من قوله: «ومن الأصحاب...» إلى آخره هو ابن إدريس في «السرائر» قال: «والثاني ـ أي اختصاص الجهر بصلاة الجمعة أو صلاة الجماعة في يوم الجمعة ـ الذي يقوّى في نفسي وأعتقده وأُفتي به وأعمل عليه؛ لأنّ شغل الذمّة بواجب أو ندب يحتاج إلى دليل شرعي؛ لأنّ الأصل براءة الذمّة، والإجماع فغير حاصل، والرواية مختلفة؛ فلم يبقِ إلّا لزوم الأصل؛ وهو براءة الذمم. وأيضاً في تركه الاحتياط؛ لأنّ تاركه ـ أعني تارك الجهر بالقراءة في صلاة ظهر يوم الجمعة ـ عند أصحابنا غير ملوم ولا مذموم، وصلاته صحيحة بغير خلاف»[٣]، انتهى.

ولذلك قال في «الجواهر»: «لكن الاحتياط لاينبغي تركه، وإن كان الاستحباب مطلقاً هو الأقوى»[٤].

---

١ ـ وسائل الشيعة ٦: ١٦١، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٧٣، الحديث ٦.

٢ ـ المعتبر ٢: ٣٠٤.

٣ ـ السرائر ١: ٢٩٨.

٤ ـ جواهر الكلام ٩: ٣٧١.

(مسألة ١١) قوله: لإسماع من بجانبه وعدمه.

أقول: الأحوط بل لايخلو عن قوّة ترك إسماع الصوت للقريب ـ فضلاً عن البعيد ـ في الإخفات؛ لدعوى الإجماع على ذلك في «المنتهى»، قال: «أقلّ الجهر الواجب أن يسمع غيره القريب، أو يكون بحيث أن يسمع لو كان سامعاً بلا خلاف»[١]. بل كذلك في ظاهر «التذكرة» و«المعتبر»، ولأنّ الجهر في اللغة هو الإظهار والكشف.

وأمّا اعتبار ظهور جوهر الصوت في الجهر وعدمه في الإخفات: فأوّل من ذكره المحقّق الثاني قدس سره، وتبعه المتأخّرون، قال في «جامع المقاصد» بعد ذكر تعريف الجهر بما تقدّم عن «المنتهى»: «وينبغي أن يزاد فيه قيد آخر وهو تسميته جهراً عرفاً وذلك بأن يتضمّن إظهار الصوت على الوجه المعهود»[٢].

ونفى الريب عنه في «مصباح الفقيه» بقوله: «وقد استقرّت السيرة ـ حتّى ممّن حدّد الجهر والإخفات بما ذكره ـ على إظهار جوهر الصوت في الصبح واُوليي العشاءين وإخفاتهما في البواقي؛ بحيث لو خالف أحد في ذلك؛ بأن صلّى المغرب ـ مثلاً ـ بلا صوت جرسي أو الظهر معه لعدّ عند المتشرّعة من المنكرات، من غير التفات إلى سماع الغير وعدمه»[٣].

ثمّ إنّ المراد من القريب ليس من كان اُذنه أقرب إلى فم المتكلّم من اُذن نفسه أو يساويه، قال في «الجواهر»: «بل يمكن دعوى ظهور لفظ القريب المأخوذ في تعريف الجهر في غير المجتمع معه، بل يكون بينهما مسافة في الجملة وإن قلّت، تحقيقاً لمعنى القرب المتغاير للمعية؛ ضرورة إمكان أقربية سماع مثل المفروض من

---

١ ـ منتهى المطلب ١: ٢٧٧ / السطر ١٤.

٢ ـ جامع المقاصد ٢: ٢٦٠.

٣ ـ مصباح الفقيه، الصلاة: ٣٠١ / السطر ٣٠.

النفس ؛ إمّا لأنّ أُذن السامع في جهة هواء الحرف، بخلاف أُذن الإنسان نفسه فإنّها منحرفة»[١].

كما أنّ المراد من عدم ظهور جوهر الصوت في كلام القائلين بأنّه المناط في الإخفات ليس ما كان منه بصورة الصوت المبحوح، كما ذكره في «الجواهر». وقال في «المصباح»: «نعم قد يكون تأدية الكلام بشدّة على وجه يكون المتكلّم كالمبحوح، من غير أن يظهر جوهر صوته. وهذا ممّا يشكل صدق اسم الإخفات عليه عرفاً، كما أنّ صدق الجهر عليه أيضاً كذلك، فلايجوز اختياره امتثالاً بشيء من التكليفين»[٢].

والمراد من ظهور جوهر الصوت ظهور جواهر جميع الحروف، قال في «الجواهر»: «والمدار في الظاهر على سماع تمام اللفظ وجواهر الحروف، لا خصوص بعض الحروف لما فيها من الصفير ونحوه، فلايقدح ـ حينئذٍ ـ في صدق الإخفات سماع القريب مثل ذلك، كما أنّه لايكفي في تحقيق معنى الجهر مثله»[٣].

(مسألة ١١) قوله: كالصياح.

أقول: لدلالة ظاهر الآية على مبطلية الجهر المفرط للصلاة أو كونه محرّماً تكليفاً، وهو ينافي تحقّق قصد القربة بالقراءة المتّحدة مع الحرام.

(مسألة ١٢) قوله: يجب عليه تعلّمها.

أقول: أمّا وجوب تعلّم القراءة عقلاً حتّى قبل دخول الوقت إذا لم يمكنه التعلّم بعد دخول الوقت؛ لكون ترك القراءة مؤدّياً إلى ترك المأمور به في الوقت، وكون تعجيز المكلّف نفسه بترك التعلّم قبل الوقت عن أداء المأمور به في الوقت

---

١ ـ جواهر الكلام ٩: ٣٧٧.

٢ ـ مصباح الفقيه، الصلاة: ٣٠١ / السطر ٣٦.

٣ ـ جواهر الكلام ٩: ٣٧٨.

قبيحاً عقلاً إذا علم بأنّه يأمر به المولى في الوقت.

وأمّا وجوبه شرعاً: فلدعوى الإجماع عليه في «المعتبر» و«المنتهى»، قال في «المعتبر»: «أمّا وجوب التعلّم فعليه اتّفاق علماء الإسلام ممّن أوجب القراءة»[١]، وقال في «المنتهى»: «ولو ضاق الوقت قرأ ما يحسن وتعلّم لما يستأنفه بلا خلاف»[٢]، فهو واجب بالوجوب التهيّئي لا بالوجوب المقدّمي حتّى يقال لايجب المقدّمة قبل وجوب ذي المقدّمة.

ثمّ إنّ إطلاق دعوى الإجماع يشمل ما إذا تمكّن من الائتمام. ووجهه كون وجوب القراءة مطلقاً لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[٣]، وإنّما جعل الائتمام مسقطاً لها، لا أنّ الوجوب تخييري بينه وبين القراءة.

(مسألة١٣) قوله: ولا الإدغام الكبير.

أقول: لعدم وجوبه عند أهل اللسان في المحاورات، وإن صرّح أهل التجويد بالوجوب.

(مسألة١٣) قوله: الأحوط مراعاة المدّ اللازم.

أقول: لو عدّ الإخلال به إخلالاً بالعربية؛ بحيث يعدّ الكلام بدونه ملحوناً، وهو محلّ تأمّل؛ لعدم كونه مذكوراً في كتب القواعد العربية، وإن كان مذكوراً في كتب التجويد. والأحوط رعايته.

(مسألة١٣) قوله: وكذا ترك الوقف على المتحرّك.

أقول: ليس الوصل بالسكون كالوقوف بالحركة، بل هو متعارف بين أهل

---

١ ـ المعتبر ٢: ١٦٩.

٢ ـ منتهى المطلب ١: ٢٧٤ / السطر ١٣.

٣ ـ مستدرك الوسائل ٤: ١٥٨، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ١، الحديث ٥ و ٨.

اللسان. فلعلّ ارتكابه لايوجب البطلان، وإن كان الأحوط تركه. وأمّا الوقف بالحركة فلم يعهد منهم. فالاحتياط فيه لازم جدّاً.

(مسألة١٤) قوله: الأحوط عدم التخلّف عن إحدى القراءات السبع.

أقول: بل يجب القراءة على طبق إحدى القراءات المعمولة في زمان الأئمّة عليهم السلام؛ لقوله عليه السلام: «**اقرأ كما يقرأ الناس**»[١]، المؤيّد بالإجماع. وإلّا فمقتضى العلم الإجمالي بصحّة قراءة واحدة دون البقية الاحتياط.

والمتّبع ـ بحمد الله تعالى ـ في جميع المصاحف المطبوعة المتداولة في بلاد المسلمين قراءة عاصم، كما صرّح به في طبعة «ديوان أوقاف بغداد» وطبعة «مجمع فهد في الحجاز»، وهو أحد القرّاء السبعة المشهورة.

وتمتاز قراءته بأنّه قرأ على أبي عبد الرحمان، وقرأ هو على علي بن أبي طالب عليه السلام. كما صرّح به العامّة والخاصّة في كتبهم، وذكره في مقدّمة «مجمع البيان» وغيرها.

(مسألة١٥) قوله: يجوز قراءة ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ و ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾.

أقول: «مالك» بالألف المرقّقة؛ لكون الألف بعد الميم. وفي كتب التجويد أنّ تلفّظ الألف المرقّقة كالفتحة الممدودة، وأنّ الألف في تقدير فتحتين. فالفرق بين «مالك» و«ملك» قريب جدّاً.

(مسألة١٥) قوله: ولايبعد أن يكون الأوّل أرجح.

أقول: والأرجح «مالك» بالألف؛ لكونه مطابقاً لقراءة عاصم والكسائي من القرّاء السبعة وخلف ويعقوب والحضرمي من الثلاثة المتمّم للعشرة. وقراءة عاصم والكسائي أرجح عند الشيعة؛ فإنّ عاصم قرأ على عبدالله بن حبيب السلمي، وقرأ

---

١ ـ وسائل الشيعة ٦: ١٦٢، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٧٤، الحديث ١.

السلمي على علي بن أبي طالب عليه السلام ، كما هو المصرّح به في المصاحف وفي كتب القراءة، وقرأ الكسائي على حمزة وقرأ حمزة على الصادق عليه السلام وعلى حمران بن أعين، وهو من أصحاب الباقر عليه السلام ، وقرأ على أبي الأسود الدُئلي، وقرأ هو على علي بن أبي طالب عليه السلام ، كما في الفنّ الثاني من مقدّمة «مجمع البيان».

(مسألة١٦) قوله: ولايجب عليه الائتمام.

أقول: لإطلاق النصّ ودعوى عدم الخلاف فيه.

(مسألة١٦) قوله: يجب عليه على الأحوط الائتمام مع الإمكان.

أقول: لعدم جواز الاكتفاء بالصلاة الاضطراري مع التمكّن من الصلاة الاختياري، ولايشمل نصوص اكتفاء الأخرس والعاجز عن التعلّم بها ما إذا لم‌يتمكّن منه لضيق الوقت.

(مسألة١٧) قوله: يتخيّر فيما عدا الركعتين الأُوليين من الفريضة بين الذكر والفاتحة.

أقول: بلا خلاف فيه في الجملة، وإن قيل بتعيّن القراءة في الأخيرتين إن نسيها في الأوّلتين.

(مسألة١٧) قوله: ويجزي مرّة واحدة.

أقول: لايترك الاحتياط بتكرار التسبيحات الأربع ثلاث مرّات، وإن كان كفاية المرّة لا تخلو من وجه قريب.

أمّا اعتبار ثلاث مرّات؛ لاشتمال صحيحة حريز [عن زرارة][1] عليها، وإن كان التكبير ساقطاً في أحد نقليها؛ لكون القاعدة العمل بالقيد الزائد إذا كان راويه ثقة، وإن كان النقل الآخر خالياً عنه.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٦: ١٢٢، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٥١، الحديث ١ و٢.

وأمّا كفاية المرّة؛ فلعدم ذكر ثلاث مرّات في صحيحة الحلبي[١]، ومقتضى الجمع بينهما: إمّا تقييد إطلاقها بصحيحة حريز، أو حمل قيد ثلاث مرّات في صحيحة حريز على الاستحباب. والأوّل أحوط، وإن كان الثاني هو المطابق للقول المشهور.

(مسألة١٩) قوله: لو قرأ الفاتحة بتخيّل أنّه في الأوليين، فتبيّن كونه في الأخيرتين يجتزي بها.

أقول: لعدم اعتبار قصد كونه لأيّ ركعة في الإتيان بأجزاء الركعات.

القول في الركوع

(مسألة ٢) قوله: والأحوط صلاة أُخرى بالإيماء قائماً.

أقول: بل يجزي الركوع جالساً؛ فإنّ من المسلّم في الشريعة بحسب الفتاوى والنصوص: أنّ في كلّ ركعة من ركعات الصلاة الواجبة وأبعاضها الواجبة فيها القيام، تجب الصلاة قائماً، ومع العجز عنها تجب الصلاة جالساً، ومع العجز عن الصلاة جالساً تجزي الصلاة إيماءً. فلا تجوز الصلاة بالإيماء مع القدرة على الصلاة جالساً ولو في بعضها.

ومن جملة أبعاضها الواجبة فيها القيام، الركوع؛ فيجب أن يكون المصلّي في حال الركوع قائماً على رجليه، ومع العجز عنه ركع جالساً، ومع العجز عن الركوع جالساً يؤمي إليه. فلايجوز له الاكتفاء في الركوع بالإيماء إذا قدر على الركوع جالساً. فمن قدر على القراءة قائماً وعجز عن الركوع قائماً تعيّن عليه الركوع جالساً، ولايكفي له الإيماء.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٦: ١٢٤، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٥١، الحديث ٧.

فإن قلت: إذا دار الأمر بين الايماء إلى الركوع قائماً وبين الجلوس والركوع جالساً ترجّح الأوّل على الثاني؛ لفوات القيام المتّصل بالركوع في الثاني دون الأوّل.

قلت: على تقدير عدم كفاية الإيماء عن الركوع لايتحقّق القيام المتّصل بالركوع أيضاً؛ لعدم اتّصاله بالركوع، بل بالايماء الذي لم تتحقّق بدليته عن الركوع.

(مسألة ٢) قوله: بحيث يساوي وجهه ركبتيه.

أقول: بل إن ينحني بمقدار الانحناء في الركوع القيامي؛ بأن يكون انحناؤه من الانتصاب الجلوسي بمقدار الانحناء من الانتصاب القيامي.

(مسألة ٤) قوله: ولو بالاعتماد لتحصيل القيام الواجب ليركع عنه وجب.

أقول: لأنّ المعتبر في الركوع الصلاتي الهوي إليه من حال القيام، كما هو معتبر في الركوع التعظيمي عرفاً. ولذلك لو هوى لا بقصد الركوع، ثمّ جدّد قصد الركوع بعد الوصول إليه لم يكف.

لكنّه يمكن أن يقال: إنّ المصلّي إذا كانت هيئته في حال القيام بحسب الخلقة أو لعارض كالراكع فهي بمنزلة القيام له، فمقتضى وجوب الهوي من حال القيام إلى الركوع وجوب هويه من الهيئة الخاصّة في حال القيام، كما هو المعتبر في الركوع التعظيمي له عرفاً.

لكن الأحوط ـ لو لم يكن الأقوى ـ وجوب الانتصاب له ولو بالاعتماد على شيء إذا لم يكن موجباً للوجع الشديد بما لايتحمّل عادةً.

(مسألة ٥) قوله: فالأحوط العود إلى الركوع.

أقول: لتقيّد صحيحة أبي بصير الدالّة على بطلان الصلاة بنسيان الركوع بقوله عليه السلام «وقد سجد سجدتين»[1]، لكن قوله عليه السلام في صحيحة إسحاق بن عمّار؛

---

١ ـ وسائل الشيعة ٦: ٣١٣، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٠، الحديث ٢.

حيث سئل عن الرجل ينسي أن يركع، قال عليه السلام: «**يستقبل حتّى يضع كلّ شيء من ذلك موضعه**»[١] يعارضه؛ فإنّ نسيان الركوع يحصل بمجرّد الدخول في السجدة الأُولى، والموضع الذي جعل الشارع للركوع هو قبل السجدة.

فالأقوى ترجيحها على صحيحة أبي بصير؛ لكونها المعمول بها عند المشهور، بل في «الجواهر»: «لم نقف على من فصّل بين السجدة الواحدة والسجدتين سوى ما في «مفتاح الكرامة» من أنّ في بعض العبارات حتّى يسجد سجدتين»[٢]. على أنّي لم أقف عليها، بل أقول: إنّ من المحتمل أن يكون المراد من صحيحة أبي بصير: أنّ اليقين بترك الركوع في ركعة من الصلاة يوجب الإعادة حتّى مع اليقين بإتيان سجدتي تلك الركعة، فلا تعارض صحيحة إسحاق رأساً؛ فالأقوى إعادة الصلاة.

(مسألة ٧) قوله: مع اختيار التسبيح.

أقول: لكونه الأصل في ذكر الركوع بحسب النصّ والفتوى والسيرة العملية، وإن كان كفاية مطلق الذكر بقدر ثلاث تسبيحات لايخلو عن قوّة، كما صرّح عليه في المتن. فلايترك الاحتياط باختيار التسبيح على نحو ما ذكره في المتن.

(مسألة ٧) قوله: اختيار الثلاث من الصغرى.

أقول: الأظهر كفاية سبحان الله ثلاث مرّات، كما صرّح بها في صحيحتي زرارة ومعاوية بن عمّار وموثّقة سماعة[٣] ومرسلة الصدوق[٤]. ولايعارضها ما

---

١ ـ وسائل الشيعة ٦: ٣١٣، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٠، الحديث ٢.

٢ ـ جواهر الكلام ١٢: ٢٤٤.

٣ ـ وسائل الشيعة ٦: ٢٩٩، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ٤، الحديث ٢، والباب ٥، الحديث ٢ و٣.

٤ ـ مستدرك الوسائل ٤: ٤٢٤، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ٤، الحديث ٤.

تضمّن ذكر «سبحان ربّي العظيم وبحمده» من الروايات؛ فإنّها واردة في مقام بيان الذكر الخاصّ للركوع والذكر الخاصّ للسجود، ولا ظهور لها في عدم كفاية التسبيحة الصغيرة ثلاث مرّات في الركوع والسجود، ولا أقلّ أنّها مقتضى الجمع العرفي بينهما بلا إشكال.

(مسألة ٧) قوله: أو الكبرى الواحدة.

أقول: والأظهر كفايتها أيضاً مرّة واحدة؛ لصحيحة زرارة: «**ثلاث في ترسّل، وواحدة تامّة تجزي**»[١] وخبر هشام بن سالم: «**تقول في الركوع سبحان ربّي العظيم، والفريضة واحدة والسنّة ثلاث**»[٢].

ولا يعارضها ما ورد في خبر الحضرمي: «**تسبح في الركوع ثلاث مرّات** سبحان ربّي العظيم وبحمده، **فمن نقص واحدة نقص ثلث صلاة، ومن نقص ثنتين نقص ثلثي صلاته، ومن لم يسبح فلا صلاة له**»[٣] فإنّه يدلّ على أنّ من نقص واحدة أو ثنتين فصلاته صحيحة وإن نقص من فضلها، وأنّ من لا صلاة له هو الذي لم يسبح أصلاً. وفي «المنتهى»: «اتّفق الموجبون للتسبيح من علمائنا على أنّ الواجب من ذلك تسبيحة واحدة كبرى، صورتها: «سبحان ربّي العظيم وبحمده»، أو ثلاث صغريات مع الاختيار، ومع الضرورة واحدة»[٤].

(مسألة ٩) قوله: يستحبّ التكبير للركوع وهو قائم منتصب، والأحوط عدم تركه.

أقول: والأقوى استحبابه؛ لقوله عليه السلام في جواب السائل عن أدنى ما يجزي

---

١ ـ وسائل الشيعة ٦: ٢٩٩، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ٤، الحديث ٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٦: ٢٩٩، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ٤، الحديث ١.

٣ ـ وسائل الشيعة ٦: ٣٠٠، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ٤، الحديث ٥.

٤ ـ منتهى المطلب ١: ٢٨٢ / السطر الأخير.

في الصلاة: «تكبيرة واحدة»[١]؛ فإنّ الظاهر في بيان الأحكام للموضوعات بيان حكمها بما هي، لا بعنوان ثانوي عرض عليه كالنسيان ونحوه؛ فلايتوهّم: أنّ المراد من قوله عليه السلام كفاية تكبيرة واحدة في صورة النسيان.

وببيان آخر: أنّ السائل عن أدنى ما يجزي من التكبير في الصلاة شكّ في اعتبار أزيد من تكبيرة واحدة في الصلاة، فسأل عن أدنى ما يجزي، فقوله عليه السلام في الجواب: «تكبيرة واحدة» ظاهر في نفي وجوب أزيد من تكبيرة واحدة. وحمله على خصوص صورة النسيان حمل على خلاف الظاهر.

والحديث وإن كان سنده مشتملاً على محمّد بن سنان ولم يوثق ـ وإن عبّر عنه في «الجواهر» بالموثّق ـ لكنّه معمول به عند المشهور؛ شهرةً عظيمة لم يخالفها إلّا الشاذّ من الفقهاء.

قال في «مفتاح الكرامة»: ويستحبّ التكبير قبله، أمّا استحبابه: فعليه استقرّ الإجماع، والمخالف الحسن وسلّار كما في «الذكرى»، وعليه اتّفاق أصحابنا قديماً وحديثاً ما عدا الحسن كما في «الحدائق»، وليس بواجب عند علمائنا كما في «التذكرة»[٢].

ويؤيّده: أنّ الأمر به إنّما وقع في صحيح زرارة[٣] في عداد الأمر بسائر المندوبات، وكذا يدلّ على نفي وجوبه الحديث المروي في «العلل» عن الرضا عليه السلام[٤].

---

١ ـ وسائل الشيعة ٦: ١٠، كتاب الصلاة، أبواب تكبيرة الإحرام والافتتاح، الباب ١، الحديث ٥.

٢ ـ مفتاح الكرامة ٢: ٤٢٣ / السطر ١٢.

٣ ـ وسائل الشيعة ٦: ٢٩٥، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١، الحديث ١.

٤ ـ وسائل الشيعة ٦: ٢٩، كتاب الصلاة، أبواب تكبيرة الإحرام، الباب ٩، الحديث ١١.

القول في السجود

(مسألة ١) قوله: وهما معاً ركن.

أقول: قد وقع الإشكال في كون السجدتين معاً ركناً؛ حيث إنّ الركن ما تبطل الصلاة بزيادته ونقيصته عمداً وسهواً. فإن كان الركن مجموع السجدتين فمقتضاه بطلان الصلاة بترك سجدة؛ لانتفاء المجموع بترك جزئه، وإن كان ماهية السجدة الصادقة على الفرد والفردين تتحقّق زيادتها بزيادة سجدة واحدة، فمقتضاه بطلان الصلاة بزيادة سجدة واحدة.

والذي يحسم الإشكال: أنّ الحكم ببطلان الصلاة بزيادة السجدتين معاً عمداً وسهواً ونقيصتهما معاً كذلك لم يتفرّع على كونهما ركناً، بل كلّ واحد من الحكمين مستفاد من النصوص المعمول بها عند الفقهاء، ولم يرد عنوان الركن في النصّ فضلاً عن كون السجدتين ركناً، وإنّما هو اصطلاح الفقهاء.

فحيث إنّ اصطلاحهم جرى على تسمية ما تبطل الصلاة بزيادته ونقيصته عمداً وسهواً ركناً، وكان حكم السجدتين معاً كذلك في جانب الزيادة والنقصان، حكموا بكونهما معاً ركناً، فلا مشاحّة في الاصطلاح.

(مسألة ١) قوله: تبطل الصلاة بزيادتهما معاً في الركعة الواحدة.

أقول: أمّا النافلة فلا تبطل بزيادتهما سهواً عند علمائنا أجمع، كما في «التذكرة» وغيرها. وتدلّ عليه صحيحة محمّد بن مسلم قال: سألته عن السهو في النافلة. فقال: «**ليس عليك شيء**»[1] المعتضدة بقوله: «**لا سهو في النافلة**» فإنّها حاكمة على حديث لا تعاد وغيره الموجب للإعادة أو الجبران بغيرها.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢٣٠، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب١٨، الحديث١.

(مسألة ١) قوله: فلو أخلّ بواحدة زيادةً سهواً فلا بطلان.

أقول: بلا خلاف ظاهراً؛ لصحيح منصور ورواية عبيد[١].

(مسألة ١) قوله: أو نقصاناً.

أقول: ويدلّ عليه الروايات المستفيضة التي أوردها في «الوسائل»[٢] المؤيّدة بنقل الإجماع عليه في «التذكرة» و«الذكرى». والحديث الدالّ على بطلان الصلاة بترك سجدة واحدة في الركعتين الأوّلتين معارض بمثله، والقول به مرمي بالشذوذ، فلايصلح لتقييد المطلقات.

(مسألة ١) قوله: على وجه يتحقّق به مسمّاه، وهذا مدار الركنية والزيادة العمدية والسهوية.

أقول: فإنّ حقيقة السجدة تحصل بحسب معناها العرفي واللغوي بوضع الجبهة على الأرض. ولايعتبر في تحقّقها وضع الأعضاء الستّة الأُخر. وأمّا في الشرع فالمستفاد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «**السجود على سبعة أعظم**»[٣] هو مجرّد وجوب وقوع السجود على سبعة أعظم، ولايستلزم ذلك انتفاء حقيقة السجود مع عدمه.

(مسألة ١) قوله: والإبهامين.

أقول: المشهور ذلك، وحكي عن المفيد رحمه الله وجملة من كتب الشيخ و«الكافي» و«الفقيه» و«التذكرة» وغيرها أنملة الإبهامين، والأنملة طرف الإصبع كما في «المفردات» و «مجمع البحرين». ويدلّ على مطلق الإبهامين صحيح

---

١ ـ وسائل الشيعة ٦: ٣١٩، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٤، الحديث ٢ و ٣.

٢ ـ وسائل الشيعة ٦: ٣١٩، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٤، و: ٣٦٤، أبواب السجود، الباب ١٤.

٣ ـ وسائل الشيعة ٦: ٣٤٣، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ٤، الحديث ٢.

زرارة[١] وفي مصحّح حمّاد بن عيسى: وسجد ـ أي الصادقعليه السلام ـ على ثمانية، إلى أن قال: «وأنامل إبهامي الرجلين»[٢]. ولكن مجرّد فعله عليه السلام لا يدلّ على الوجوب. ويشهد له: أنّ الواجب السجود على السبعة لا الثمانية.

والتحقيق: أنّ وضع الإبهامين من الرجلين على الأرض دون سائر أصابع الرجلين لايتحقّق عادة إلّا بوضع رأس الإبهامين. فلو وضع على الأرض من الإبهام أكثر من طرفه لوضع بعض الأصابع الأُخر أيضاً قهراً.

(مسألة ١) **قوله: والمعتبر باطن الكفّين.**

أقول: لجريان السيرة القطعية من المتشرّعة عليه الحاكية عن فعل النبيصلى الله عليه وآله وسلم، ولايبعد دعوى انصراف الإطلاقات في عرف المتشرّعة إليه. أمّا الاستدلال بقاعدة دوران الأمر بين التعيين والتخيير فلايجدي مع ثبوت الإطلاق.

ويشهد بعدم كفاية وضع الأصابع: أنّ المأمور به السجود على سبعة أعظم ـ وهي عظم الجبهة والركبتين والإبهامين والذراعين ـ ووضع الأصابع وضع خمسة أعظم لا العظم الواحد؛ وهو عظم الذراع.

(مسألة ١) **قوله: وأمّا الرُكبتان فيجب صدق مسمّى السجود على ظاهرهما.**

أقول: ليس مراد صاحب «الجواهر»قدس سره من وضع عينيهما: أنّ لكلّ ركبة عينين، وأنّه ينبغي وضعهما، كما يستفاد من «المستمسك» حيث اعترض عليه بأنّه متعذّر أو متعسّر.

ويظهر مراده من قوله: كما فعله الصادقعليه السلام في تعليم حمّاد، وقال في أوّل المسألة: وقد علّم الصادقعليه السلام حمّاداً في الصحيح، فسجد على ثمانية أعظم:

---

١ ـ وسائل الشيعة ٦: ٣٤٣، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ٤، الحديث ٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٥: ٤٥٩، كتاب الصلاة، أبواب أفعال الصلاة، الباب ١، الحديث ١.

الجبهة والكفّين وعيني الركبتين وإبهامي الرجلين والأنف، ثمّ قال: «**سبعة منها فرض يسجد عليها**...» إلى أن قال: «**ووضع الأنف على الأرض سنّة**»[١]، انتهى.

ولو كان المراد من عيني الركبتين أنّه يجب وضع عينين من كلّ واحدة من الركبتين لصار الواجب وضع تسعة أعظم.

(مسألة ١) قوله: وأمّا الإبهامان فالأحوط مراعاة طرفيهما.

أقول: بل الأقوى؛ لكون المراد من الأنامل في صحيحة حمّاد[٢] أنّه عليه السلام سجد على أنامل إبهامي الرجلين، رؤوس الإبهامين؛ لأنّ السجود عليها هو المشخّص المرئي الذي حكاه حمّاد، دون السجود على العقد الأخير من الإبهام الذي لايتحقّق إلّا بوضع سائر الأصابع على الأرض.

(مسألة ١) قوله: ولايجب الاستيعاب في الجبهة.

أقول: ويدلّ عليه ـ مضافاً إلى دعوى الاتّفاق عليه ـ صريح جملة من النصوص، كصحيح زرارة[٣] وموثّق عمّار[٤] وغيرهما.

(مسألة ١) قوله: والأحوط أن يكون بمقدار الدرهم.

أقول: لايترك الاحتياط، وهو المحكي عن رسالة علي بن بابويه، واختاره الشهيد في «الدروس» و«الذكرى»، وهو المذكور في صحيح زرارة: «**أجزأك مقدار الدرهم أو مقدار طرف الأنملة**»[٥]، فلو أُريد بـ«طرف الأنملة» العقد الأخير ينطبق على مقدار الدراهم الصغيرة، ولو أُريد منه رأس الأنملة يكون أقلّ من مقدار الدرهم

---

١ ـ وسائل الشيعة ٥: ٤٦١، كتاب الصلاة، أبواب أفعال الصلاة، الباب ١، الحديث ٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٥: ٤٥٩، كتاب الصلاة، أبواب أفعال الصلاة، الباب ١، الحديث ١.

٣ ـ وسائل الشيعة ٦: ٣٥٦، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ٩، الحديث ٥.

٤ ـ وسائل الشيعة ٦: ٣٥٦، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ٩، الحديث ٤.

٥ ـ وسائل الشيعة ٦: ٣٥٦، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ٩، الحديث ٥.

كثيراً. ويؤيّد الأوّل ما في خبر «الدعائم»: «**أقلّ ما يجزي أن يصيب الأرض من جبهته مقدار الدرهم**»[١].

(مسألة ١) قوله: كما أنّ الأحوط كونه مجتمعاً لا متفرّقاً، وإن كان الأقوى عدم الفرق.

أقول: ويدلّ عليه في الجملة المستفيضة المشتملة على السجود على الحصىٰ ـ والحصىٰ صغارالحجارة ـ وهي غيرالرمل، ويكون بين حباتها فصل قليل لامحالة.

(مسألة ١) قوله: فيجوز على السبحة.

أقول: فهي بعينها كالأرض المحشوّة بالحجارة الصغيرة.

(مسألة ١) قوله: من وسخ أو غيره.

أقول: وأمّا مجرّد تغيّر لون التربة لأجل كثرة السجود عليه فليس بمانع إذا لم يكن له جرم. ولا عبرة بما ثبت في الفلسفة من امتناع انتقال العرض من دون انتقال المعروض؛ لإنكار فهم العرف ذلك.

والوجه في ذلك: كون الخطابات الشرعية متوجّهة إلى عامّة العرف دون خاصّة الفلاسفة. نعم لو كان حكم العرف بأمر مسامحياً مع التفاته بعدم تحقّقه واقعاً لم يكن حجّة، كما لو حكم بالمسامحة على الناقص من المنّ بمثقال: أنّه منّ.

(مسألة ١) قوله: لو لصق بجبهته تربة أو تراب أو حصاة تجب إزالتها للثانية.

أقول: الظاهر عدم وجوب إزالة الطين أو التراب اللاصق على الجبهة، كما أفتى به العلّامة البروجردي قدس سره؛ لعدم كون وضع الجبهة على الأرض جزء للسجدة، بل هو مقدّمة له.

والسجدة هي الهيئة الخاصّة الحاصلة بعد وضع الجبهة، والمعتبر فيها شرعاً كون السجدة على الأرض. ولايلزم من عدم إزالة الطين والتراب عن الجبهة بين

---

١ ـ دعائم الإسلام ١: ١٦٤.

السجدتين إخلال في تعدّد السجدتين ؛ لحصوله برفع الرأس بينهما قهراً، وإن لصقه الطين أو التراب، وصدق السجدة على الطين والتراب ثانياً بإعادة هيئة السجود ثانياً.

(مسألة ٢) قوله: الأحوط الاعتماد على الأعضاء السبعة.

أقول: بل الأظهر ذلك ؛ فإنّ الظاهر من قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم : «**السجود على سبعة أعظم**» كما في صحيحة زرارة وقوع بدن المصلّي واعتماده حال السجدة عليها، لا مجرّد مماسّتها الأرض. كيف، والعظم لايمسّ الأرض؟! فلايصدق السجود على سبعة أعظم لو ألقى ثقله على غيرها، أو عليها وعلى غيرها.

نعم، لا بأس بصرف مماسّة غيرها من الأعضاء الأرض إذا كان اعتماده على الأعضاء السبعة.

قوله: ومنها رفع الرأس.

أقول: إجماعاً.

قوله: ومنها... الجلوس مطمئناً.

أقول: إجماعاً.

قوله: ومنها أن ينحني... إلّا أن يكون التفاوت بينهما قدر لبنة.

أقول: يدلّ على عدم قدح علوّ موضع الجبهة بقدر لبنة حديث عبدالله بن سنان[1]. وقد وقع الإشكال فيه من أجل وجود النهدي في سنده، وهو مشترك.

ويردّه: أنّ المراد به هيثم بن أبي مسروق، بقرينة كون الراوي عنه محمّد بن علي بن محبوب ؛ فإنّ التتبّع يشهد بعدم روايته عن غيره من المسمّين بالنهدي، وروايته عنه في بعض الأسانيد بعنوان هيثم بن أبي مسروق، وفي بعضها بعنوان هيثم بن أبي مسروق النهدي، وفي بعضها ـ كما في ما نحن فيه ـ بعنوان النهدي.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٦ : ٣٥٨، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ١١، الحديث ١.

وقد قال النجاشي: هيثم بن أبي مسروق قريب الأمر، وروى الكشّي: أنّه من فراخ الشيعة. مضافاً إلى انجباره بعمل الشيخ وغيره.

وقد تؤيّد بوجوه:

الأوّل: أنّ المراد من المساواة المعتبرة في النصوص هي المساواة عرفاً. وأمّا المساواة بالدقّة العقلية فغير معتبرة قطعاً؛ لندرتها وعدم إمكان إحرازها إلّا بالآلات الفنّية الدقيقة، فكيف تعتبر في الصلاة التي اُمر جميع الناس بإقامتها في الصحاري والقرى وجميع أقطار الأرض؟!

الثاني: وقوع الإجماع على عدم كون الاختلافات اليسيرة غير معتدّ بها مضرّاً.

الثالث: أنّ صريح حديث آخر لعبد الله بن سنان[1] هو اعتبار المساواة، ومقتضى الجمع بينهما: أنّ المراد بالمساواة هي مرتبة منها لا يقدح في صدقها الارتفاع بقدر اللبنة؛ فيستفاد منهما أنّه لا بأس بارتفاع موضع الجبهة ولا انخفاضه بقدر اللبنة.

قوله: ومنها أن ينحني... أو أربع أصابع كذلك مضمومات.

أقول: نسبه في «الحدائق» إلى الأصحاب، وقال: فإنّ الآجر الذي في أبنية بني العبّاس الباقية إلى زماننا في سامراء كان بهذا المقدار تقريباً.

قوله: ومنها أن ينحني... ولايعتبر التساوي في سائر المساجد؛ لا بعضها مع بعض، ولا بالنسبة إلى الجبهة.

أقول: لعدم دليل على اعتبار المساواة بينها، وإنّما تضمّن صحيح عبدالله بن سنان ـ وهو عمدة الدليل على اعتبار المساواة ـ اعتبارها بين موضع الجبهة مع مقام المصلّي؛ أي موضع رِجليه.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٦: ٣٥٧، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ١٠، الحديث ١.

نعم، المذكور في حديثه الآخر الواقع في سنده النهدي: أنّه لا بأس بارتفاع الجبهة قدر لبنة عن موضع البدن، ومفهومه وجود البأس فيما إذا كان مرتفعاً عن موضع البدن بأزيد من لبنة ـ أي موضع مجموع سائر أعضاء البدن ـ ومنها موضع الرجلين لا محالة.

وأمّا إذا كان موضع الجبهة مرتفعاً عن موضع بعض أعضاء البدن غير الرجلين، أو كان موضع بعض سائر الأعضاء غير الجبهة مرتفعاً عن موضع آخر منها، فلا دلالة فيه على حكمها.

(مسألة ٤) قوله: فالأحوط الرفع والوضع ثمّ إعادة الصلاة بعد إتمامها.

أقول: لايجب الاحتياط، كما سيجيء في التعليقة الآتية.

(مسألة ٥) قوله: لو وضع جبهته من غير عمد على الممنوع من السجود عليه جرّها عنه... وليس له رفعها عنه.

أقول: توضيحه: أنّ جعل الشارع المجموعة المركّبة من التكبير إلى التسليم صلاةً قد تعلّق بكلّي كلّ جزء، والمجعول جزء للصلاة إنّما هو الكلّي من كلّ واحد من الأجزاء. فما تعلّق الجعل بكونه جزء للصلاة بوصف خاصّ هو مجموع ذات الموصوف ووصفه. فالكلّي من كلّ واحد من ذات الموصوف ووصفه جزء للصلاة لامحالة، ومع فقد الوصف لا تبطل الصلاة لأجل كونها فاقدة لذات الموصوف، بل لأجل كونها فاقدة للوصف. فالسجود إذا لم يقع على إبهامي الرجلين عمداً تبطل الصلاة، لا لأجل فقدانها للسجود، بل لأجل كونها فاقدةً لوقوع السجود على إبهامي الرجلين. وكذا تبطل الصلاة بالسجود على غير أجزاء الأرض ونباتها عمداً، لا لأجل فقدانها للسجود، بل لأجل كونها فاقدةً لوقوع السجود على أجزاء الأرض أو نباتها.

ثمّ إنّ من سجد على غير أجزاء الأرض ونباتها سهواً فإن التفت إليه في أثناء السجود وأمكن له جرّ الرأس على شيء من أجزاء الأرض أو نباتها وجب، وإن

لم‌يمكن أو التفت إليه بعد رفع الرأس من السجود يحكم بصحّة الصلاة؛ لحديث لاتعاد. ولايجوز له السجود ثانياً على أجزاء الأرض ونباتها؛ لاستلزامه للزيادة العمدية بالسجود ثانياً.

وهذا هو المنصوص عليه في الحديث في مورد السجدة على نبكة سهواً، قال أبو عبدالله عليه‌السلام في صحيحة معاوية بن عمّار: «**إذا وضعت جبهتك على نبكة فلا ترفعها، ولكن جرّها على الأرض**»[1]، ورواية حسين بن حمّاد، قال: قلت له: أضع وجهي للسجود، فيقع وجهي على حجر أو على موضع مرتفع، أحول وجهي إلى مكان مستوٍ؟ فقال: «**نعم جرّ وجهك على الأرض من غير أن ترفعه**»[2].

وممّا ذكرنا يعلم: اندفاع ما ذكره بعض الأعاظم في عصرنا في وجه فتواه بإعادة السجدة في المسألة، قال: إنّ السجود بمفهومه العرفي وإن كان هو مطلق وضع الجبهة على الأرض، لكن الذي اعتبره الشارع في الصلاة هو حصّة خاصّة منه؛ وهو الوضع على ما يصحّ السجود عليه، فهو الجزء بخصوصه دون غيره.

ومحصّل الجواب عنه: أنّ كون الكلّي ذا حصص يباين كلّ حصّة منها مع الحصّة الاُخرى إنّما هو في مصاديقه وأفراده الخارجية، فكلّ فرد من الكلّي حصّة منه يباين فرداً آخر الذي هو أيضاً حصّة اُخرى منه. وأمّا الكلّي منه إذا وصف بصفة كان من قبيل ضمّ الكلّي بالكلّي، فقولنا: «الإنسان الماشي» إذا لوحظ كلّياً فليس إلّا لحاظ ماهية الإنسان بزيادة ماهية كونه ماشياً. فعند تشريع الصلاة واعتبار كون الأجزاء من التكبير إلى التسليم صلاةً قد لوحظ السجود بوصف كونه على كيفية خاصّة كلّياً. فالكلّي من ذات السجود ووصفه كلاهما اعتبر جزء للصلاة لا محالة، فمع فقد الوصف يستند بطلان الصلاة إلى فقده، لا إلى فقدان أصل السجود.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٦: ٣٥٣، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب٨، الحديث١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٦: ٣٥٣، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب٨، الحديث٢.

(مسألة ٥) قوله: قبل الذكر الواجب أو بعده.

أقول: بل الأظهر صحّة الصلاة وعدم الفرق بين الصورتين في الاكتفاء بتلك السجدة؛ لصدق السجدة على السجدة على غير ما يصحّ السجود عليه عرفاً وشرعاً بلا إشكال. ويترتّب عليها جميع أحكام السجدة، وإن كان الواجب في الصلاة وقوع السجدة على ما يصحّ السجود عليه، فتكون السجدة مرّة ثانية زيادة عمدية موجبة للبطلان. ولمّا كان ترك خصوصية وقوع السجدة على ما يصحّ السجود عليه عن سهو كان مشمولاً لحديث لا تعاد.

والفرق بين الصورتين: بأنّه إذا كان الالتفات قبل تمام الذكر لايجري حديث لا تعاد بالنسبة إلى إتمام الذكر؛ لأنّه إنّما يرفع الخلل الماضي لا اللاحق؛ فإنّ معنى جريان حديث لا تعاد في أثناء الصلاة النهي عن قطع الصلاة وإعادة الصلاة من أوّلها، والأمر بالإعادة إنّما يتحقّق مع بطلان الصلاة بالفعل. ولايتحقّق الأمر بالإعادة لأجل سبب استقبالي للبطلان ما لم تبطل الصلاة لأجله بالفعل؛ فلايشمله حديث لا تعاد بالفعل.

ممنوع؛ فإنّه مأمور بالفعل بإتمام الذكر في حال كون السجدة على ما يصحّ السجود عليه، وتركه قاطع للصلاة بالفعل. فالخلل المرفوع بحديث لا تعاد فعلي وليس استقبالياً.

(مسألة ٦) قوله: سجد على أحد الجبينين.

أقول: وهو موضع وفاق، وإن عبّر بعضهم عنهما بالقرنين أو الجانبين.

(مسألة ٦) قوله: والأولى تقديم الأيمن على الأيسر.

أقول: بل الأظهر لزوماً، وقد صرّح به في رسالة ابن بابويه ـ التي كان الأصحاب يعملون بما فيها عند إعواز النصوص ـ وهو المروي في «فقه الرضا»[1]،

---

١ ـ الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١١٤.

وإن بدّل فيه كلمة «جانبه الأيمن» بكلمة «حاجبه الأيمن»، وهو مقتضى الأصل عند الشكّ في ذلك، وإن منعنا كون مقتضى الأصل هو التعيين عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير في التكليف؛ لكون مرجع الشكّ فيما نحن فيه إلى الشكّ في بدلية وضع الأيسر عن وضع الجبهة مع إمكان وضع الأيمن، والأصل عدمها.

(مسألة ٧) قوله: فيأتي بالذكر الواجب.

أقول: احتياطاً؛ لعدم كونها بعد العود متّحدة مع السجدة السابقة؛ لكونهما مع تخلّل العدم بينهما ـ ولو قليلاً ـ سجدتين حقيقة، فالذكر في الثانية لايجدي عن ذكر السجدة الأُولى. ولمّا كانت الثانية صدرت من غير إرادة ولا قصد؛ لكونها سجدة ولا جزء للصلاة، لايكتفي بها عن السجدة الثانية الواجبة في الصلاة، ولا تبطل الصلاة بزيادتها؛ لوقوعها سهواً.

(مسألة ٩) قوله: وهو المسمّى بجلسة الاستراحة، والأحوط لزوماً عدم تركها.

أقول: بل الظاهر الاستحباب كما عليه المشهور؛ لاشتمال روايات الآمرة بها على قرائن تدلّ على الاستحباب، كقوله عليه السلام: **«إنّ هذا من توقير الصلاة»**[١]، وقوله عليه السلام: **«إنّ ذلك من وقار المؤمن الخاشع لربّه»**[٢]، وقوله عليه السلام: **«إنّ ذلك من فعلنا»**[٣]، وقوله عليه السلام: **«إنّ عليّاً عليه السلام كان يفعلها»**[٤].

ولاينافي ذلك مناسبة روايات الجواز مع التقية؛ لوقوع التقية في ترك المندوب أيضاً إذا كان عمل المخالفين جارياً على تركه.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٦: ٣٤٧، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ٥، الحديث ٥.

٢ ـ مستدرك الوسائل ٤: ٤٥٦، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ٥، الحديث ٢.

٣ ـ وسائل الشيعة ٥: ٤٧١، كتاب الصلاة، أبواب أفعال الصلاة، الباب ١، الحديث ١٦.

٤ ـ وسائل الشيعة ٥: ٤٦٥، كتاب الصلاة، أبواب أفعال الصلاة، الباب ١، الحديث ٩.

القول في سجدتي التلاوة والشكر

(مسألة ١) قوله: دون سماعها على الأظهر.

أقول: الأظهر عدم الوجوب؛ عملاً بصحيح عبدالله بن سنان[1] المعمول به عند الشيخ وجماعة أُخرى كالمحقّق والعلّامة وغيرهما. وبه يخصّص ما دلّ على الإطلاق.

(مسألة ٣) قوله: إن قرأها أو استمعها في حال السجود يجب رفع الرأس منه ثمّ الوضع.

أقول: لكون ظاهر الأدلّة وجوب السجود مستقلّاً.

(مسألة ٤) قوله: من صبي غير مميّز.

أقول: الصبي غير المميّز يحتمل صدق القرآن على قراءته إذا قصد ما قصده الملقّن له، وكان قصد الملقّن له القرآنية؛ فلايترك الاحتياط بالسجود بقراءته آية السجدة.

(مسألة ٤) قوله: أو نائم.

أقول: لايبعد صدق القرآنية إذا صدر عن قصد ارتكازي.

(مسألة ٤) قوله: أو من حبس صوت.

أقول: الظاهر وجوب السجدة لو سمعها من صندوق حبس الصوت؛ لصدق القرآن عليه لو قصد القارئ حين القراءة القرآنية، كالخطّ يصدق عليه القرآن لو قصد القارئ القرآنية؛ حيث لايجوز مسّه للجنب، ولو بعد موت الكاتب. نعم الفارق بينهما: أنّ الكتابة تبقى بعينها، والصوت المسموع من ضبط الصوت إنّما

---

١ ـ وسائل الشيعة ٦: ٢٤٢، كتاب الصلاة، أبواب قراءة القرآن، الباب ٤٣، الحديث ١.

يستند إلى القارئ عرفاً وليس بعين صوته حقيقة، إلّا أنّه لايجدي فرقاً بعد صدق القرآن على هذا الصوت المسموع من ضبط الصوت إذا كان منشأه قصد القرآنية.

(مسألة ٦) قوله: وإن كان الأقوى عدم اللزوم.

أقول: بل الأقوى اللزوم؛ لإطلاق دليل اعتباره وكذا دليل اعتبار وضع سائر المساجد.

القول في التشهّد

(مسألة ١) قوله: والواجب فيه أن يقول.

أقول: قال في «العروة»: ويجزي على الأقوى أن يقول: «أشهد أن لا إله إلّا الله، وأشهد أنّ محمّداً رسول الله، اللهمّ صلّ على محمّد وآل محمّد».

أقول: والأحوط عدم الاكتفاء به؛ لجريان السيرة العملية على التشهّد المتعارف، وإن كان الاكتفاء به لايخلو عن قوّة بحسب الفتاوى ومقتضى الجمع بين النصوص؛ فإنّ الاكتفاء بالشهادتين المصرّح به في جملة من النصوص يراد به مجرّد الشهادة بالوحدانية ونبوّة خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله وسلم؛ فإنّه المعروف من الشهادتين عند جميع المسلمين، كيف وهو ملاك الإسلام الفارق بين المسلم والكافر؟!

(مسألة ١) قوله: «اللهمّ صلّ على محمّد وآل محمّد».

أقول: تجب الصلوات إجماعاً من فقهاء الإمامية، كما عن جماعة. ويدلّ عليه ـ مضافاً إلى ما ورد من طريقنا ـ ما ورد من طريق أهل التسنّن في كتبهم؛ منها «مستدرك الصحيحين» و«السنن الكبرى» و«مجمع الزوائد» و«إرشاد الساري» و«لباب التأويل»[1] وغيرها من كتبهم بإسنادهم عن ابن مسعود

---

١ ـ مستدرك الصحيحين ١: ١٦٩، السنن الكبرى ٢: ٣٧٩، مجمع الزوائد ٢: ١٤٤، إرشاد الساري ٧: ٣٦٥، لباب التأويل ٤: ١٠٠.

عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: «**إذا تشهّد أحدكم في الصلاة فليقل: اللهمّ صلّ على محمّد وعلى آل محمّد**».

وما ورد في كتبهم منها «الشفاء» و«الصواعق المحرقة» و«رشفة الصادي» و«المنتخب من الصحيحين» و«مشارق الأنوار» و«الدرّ المنضود» و«وسيلة المآل» و«القول البديع»[١] وغيرها من كتبهم عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «**من صلّى صلاة لم يصلّ فيها عليّ وعلى أهل بيتي لم تقبل منه**».

القول في التسليم

(مسألة ١) قوله: وله صيغتان.

أقول: بل الواجب بالأصالة من تسليم الصلاة هو «السلام عليكم»، قال في «الذكرى»: أمّا وجوب «السلام عليكم» عيناً فلإجماع الأُمّة. وقال في «البيان»: لم يوجب أحد من القدماء «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين»، انتهى.

وإنّما يراد من تسليم الصلاة عند إطلاقه «السلام عليكم» كما يشهد له موثّقة أبي بصير: «**إذا نسي الرجل أن يسلّم فإذا ولّى وجهه وقال: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد فرغ من صلاته**»[٢]، وموثّقته الأُخرى: «**قل: السلام عليك أيّها النبي ورحمة الله وبركاته، والسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، ثمّ تسلّم**»[٣]، انتهى.

---

١ ـ الشفاء ٢: ٥٥، الصواعق المحرقة ٢: ٢٣٢، رشفة الصادي: ٢٩، المنتخب من الصحيحين: ٤، مشارق الأنوار: ٩٢، الدرّ المنضود: ١٢، وسيلة المآل: ٧٢، القول البديع: ٧٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٦: ٤٢٣، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ٣، الحديث ١.

٣ ـ وسائل الشيعة ٦: ٣٩٣، كتاب الصلاة، أبواب التشهّد، الباب ٣، الحديث ٢.

ولاينافي ذلك أنّ قول «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» جعله الشارع إذا قاله المصلّي قبل «السلام عليكم» مسقطاً لوجوبه ومحلّلاً للصلاة، كما يستفاد من النصوص، ونسبه في «الدروس» إلى أكثر القدماء؛ حيث قال: وأكثر القدماء على الخروج بـ«السلام علينا».

(مسألة ١) قوله: بإضافة «ورحمة الله وبركاته» على الأحوط.

أقول: لايترك؛ لجريان السيرة العملية عليه.

(مسألة ١) قوله: وإن كان الأقوى استحبابه.

أقول: يدلّ على كفاية «السلام عليكم» خبر الحضرمي وابن أبي يعفور وأبيبصير[١]، ولايعارضها صحيح علي بن جعفر[٢] وصحيح المعراج[٣]؛ لأنّهما يدلّان على العمل، وهو أعمّ من الوجوب والندب، بل قيل: إنّه لا خلاف في استحباب «وبركاته».

(مسألة ١) قوله: فهي من توابع التشهّد.

أقول: بل الظاهر أنّه من توابع التسليم؛ لخبر أبي بصير: «إنّما التسليم أن تسلم على النبي وتقول: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين»[٤]. ولكنّه ليس من التسليم الذي هو انصراف ومحلّل؛ لصحيح الحلبي: «**كلّما ذكرت الله والنبي**صلى الله عليه وآله وسلم **فهو من الصلاة**»[٥].

---

١ ـ وسائل الشيعة ٦: ٤٢١، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ٢، الحديث ٩ و١١ و٨.

٢ ـ وسائل الشيعة ٦: ٤١٩، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ٢، الحديث ٢.

٣ ـ وسائل الشيعة ٥: ٤٦٥، كتاب الصلاة، أبواب أفعال الصلاة، الباب ١، الحديث ١٠.

٤ ـ وسائل الشيعة ٦: ٤٢١، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ٢، الحديث ٨.

٥ ـ وسائل الشيعة ٦: ٣٢٧، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ٢٠، الحديث ٤.

(مسألة ١) قوله: ولا تبطل الصلاة بتركها عمداً ولا سهواً.

أقول: لصحيح الفضلاء: «إذا فرغ الرجل من الشهادتين فقد مضت صلاته، فإن كان مستعجلاً في أمر يخاف أن يفوته فسلّم وانصرف»[١]؛ لدلالته على جواز الاكتفاء بالتسليم الموجب للانصراف، وليس «السلام عليك أيّها النبي» موجباً للانصراف، كما تقدّم في التعليقة السابقة.

القول في الموالاة

(مسألة ١) قوله: فتبطل الصلاة بتركها عمداً.

أقول: لا دليل على أزيد من اعتبار الموالاة المعتبرة في عرف المتشرّعة الكاشفة يداً بيد عن اعتبارها في الشرع. اللهمّ إلّا أن يقال: تكون الموالاة بالمقدار المتقدّر به في العرف معتبرة في عرف المتشرّعة أيضاً. ولكن القدر المتيقّن في الموالاة المعتبرة في عرف المتشرّعة هو المقدار الذي يوجب الإخلال به محو اسم الصلاة، فيرجع في المقدار المشكوك إلى البراءة.

القول في القنوت

(مسألة ١) قوله: يستحبّ القنوت.

أقول: قال في «التذكرة»: القنوت سنّة ليس بفرض عند علمائنا أجمع. وقد يجري في بعض عبارات علمائنا الوجوب، والقصد شدّة الاستحباب.

قال في «الفقيه»: والقنوت سنّة واجبة، مَن تركها متعمّداً في كلّ صلاة فلا صلاة له.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٦: ٣٩٧، كتاب الصلاة، أبواب التشهّد، الباب ٤، الحديث ٢.

أقول: وذلك عبارة النصّ في كتاب الرضاعليه السلام إلى المأمون بعينها، ويدلّ على إرادة شدّة الاستحباب منه صحيحة وهب، وفيه:

«فمن ترك القنوت رغبة عنه فلا صلاة له»[١]. فيدلّ على أنّه لا بأس به إن تركه لا للرغبة عنه، كما هو صريح صحيح البزنطي: «إن شئت فاقنت، وإن شئت فلا تقنت»[٢]. وأمّا قوله تعالىٰ: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾[٣] فقد فسّر القنوت فيها بالطاعة والرغبة تارة، وبالدعاء اُخرىٰ.

(مسألة ١) قوله: ولو نسي أتى به بعد رفع الرأس من الركوع.

أقول: لصحيحة محمّد بن مسلم وزرارة وموثّقة عبيد[٤] المعمول بهما.

(مسألة ٣) قوله: لايعتبر رفع اليدين.

أقول: بل الظاهر من موثّق عمّار[٥] كون رفع اليدين مقوّماً للقنوت.

(مسألة ٤) قوله: يجوز الدعاء في القنوت وفي غيره بالملحون.

أقول: إذا كان في عرف العرب يتسامح به ولايخرجه عن كونه تكلّماً بالعربية مفيداً لمعناه المقصود للمتكلّم عندهم.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٦: ٢٦٣، كتاب الصلاة، أبواب القنوت، الباب ١، الحديث ١١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٦: ٢٦٩، كتاب الصلاة، أبواب القنوت، الباب ٤، الحديث ١.

٣ ـ البقرة (٢): ٢٣٨.

٤ ـ وسائل الشيعة ٦: ٢٨٧، كتاب الصلاة، أبواب القنوت، الباب ١٨، الحديث ١ و٣.

٥ ـ وسائل الشيعة ٦: ٢٨٢، كتاب الصلاة، أبواب القنوت، الباب ١٢، الحديث ٢.

القول في مبطلات الصلاة

قوله: ثانيها التكفير... لا سهواً.

أقول: المستفاد من الأحاديث الشريفة: أنّ المنع عن التكفير في الصلاة لأجل كونه تشريعاً أو تشبّهاً بالمجوس، وكلاهما من الأُمور القصدية، ولايتحقّق التشريع ولا التشبّه إلّا بالقصد. فمع الإتيان به سهواً من غير قصد لايتحقّق التكفير الممنوع أصلاً.

قوله: ثالثها... لايبطل الالتفات بالوجه يميناً وشمالاً مع بقاء البدن مستقبلاً إذا كان يسيراً، إلّا أنّه مكروه.

أقول: كراهة الالتفات بالوجه إذا خرج عن حدّ القبلة ممنوعة، بل يدلّ قوله تعالىٰ: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[1] على اعتبار الاستقبال بالوجه؛ حتّى بناءً على أنّها كناية عن تولية كلّ البدن؛ فإنّ الأمر بتولية كلّ البدن يشمل الوجه أيضاً لا محالة؛ لأنّه جزؤه.

فعلى كلا التقديرين أُريد بها الوجه إمّا بنفسها وإمّا في ضمن الكلّ، فلايجوز صرفه عن القبلة عمداً، كما صرّح به في موثّقة عمّار[2]. والمراد من الروايات المشتملة على تجويز الالتفات هو ما لم يخرج عن حدّ الاستقبال العرفي؛ فإنّ الواجب هو الاستقبال العرفي لا الاستقبال بالدقّة العقلية الرياضية.

قوله: رابعها تعمّد الكلام ولو بحرفين مهملين.

أقول: نفى عنه الخلاف في «الذخيرة»، وفي «الحدائق» الإجماع عليه، ومنع

---

١ ـ البقرة (٢): ١٤٤ و ١٤٩ و ١٥٠.

٢ ـ وسائل الشيعة ٤: ٣١٥، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ١٠، الحديث ٤.

التمسّك به الاُستاذ العلّامة البروجردي‌ﷺ ؛ لعدم تعرّض المتقدّمين له، واستضعف المرسلتين الدالّتين عليه، لكنّه استدلّ عليه بأنّ المبطل في النصوص هو عنوان التكلّم، وهو يصدق عرفاً على التكلّم باللفظ المهمل، وأنّه قد يتكلّم الإنسان باللفظ المهمل لغرض، ولايخرج بذلك عن صدق عنوان التكلّم، وفي «الجواهر»: أنّ الكلام في اللغة بمعنى مطلق اللفظ ؛ وهو الصوت المقطّع من جنس الحروف.

قوله: رابعها... لايبطل على الأقوىٰ.

أقول: بل يبطل ؛ لكونه مفهماً للمعنى، وإن لم يقصد المتكلّم.

(مسألة ١) قوله: لا بأس بالذكر.

أقول: لصحيح الحلبي[1].

(مسألة ١) قوله: والدعاء.

أقول: المذكور في صحيح ابن مهزيار عنوان «المناجاة مع الله»[2]، وفي رواية حمّاد بن عيسى عن بعض أصحابه: «التكلّم مع الله»[3]. والمراد بالمناجاة أيضاً ذلك. ولعلّ وجه التعبير بالمناجاة مع ضرورة عدم الفرق بين الإخفات والجهر في ذلك شرط عدم نية إسماع الغير للتحرّز عن الرياء ؛ فالضابطة: التكلّم مع الله ؛ سواء كان مشتملاً على طلب شيء من الله أم لا.

(مسألة ٢) قوله: يجب ردّ السلام.

أقول: وهو المراد من التعبير بالجواز في كلام جماعة من الفقهاء ؛ فإنّ التجويز في مقام توهّم الحظر أعمّ من الوجوب.

(مسألة ٢) قوله: والأحوط مراعاة المماثلة... وإن كان الأقوى عدم لزومها.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٧: ٢٦٣، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ١٣، الحديث ٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٧: ٢٦٣، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ١٣، الحديث ١.

٣ ـ وسائل الشيعة ٧: ٢٦٤، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ١٣، الحديث ٣.

أقول: بل الأقوى رعاية المماثلة بقول مطلق أو الجواب بصيغة «سلام عليكم» أو «السلام عليك» لورود كلّ واحد منها في النصوص؛ فإنّ النصوص الواردة في كيفية جواب المصلّي خمسة. ففي صحيحتي محمّد بن مسلم ومنصور بن حازم: «**يردّ السلام مثل ما قيل له**»[١]. وفي موثّقة سماعة: «**يردّ سلام عليكم، ولايقل: عليكم السلام**»[٢]. وفي صحيحة محمّد بن مسلم ورواية «قرب الإسناد»: «**يقول: السلام عليك**»[٣].

ولمّا كان الأمر فيها في مقام توهّم الحظر ـ لتوهّم حرمة جواب المصلّي للسلام؛ لحرمة التكلّم في الصلاة ـ فلايدلّ إلّا على إباحة ما تضمّن الأمر به. فالمستفاد من جميعها إباحة ردّ السلام بالمماثل أو صيغة «سلام عليكم» أو «السلام عليك»، ومنع «عليكم السلام» بتقديم «عليكم»، وإن كان مماثلاً.

والأحوط «سلام عليكم»؛ لدعوى الإجماع في «الانتصار» و«الخلاف» على أنّه يرد عليه مثل قوله؛ فيقول: «سلام عليكم»، ولايقول «وعليكم السلام»، وقال في «المعتبر»: لأنّه كلام ليس في القرآن، ومقتضاه المنع عمّا ليس في القرآن، وما في القرآن هو «سلام عليكم» و«سلام عليك» بتأخير عليكم أو عليك مجرّداً عن الألف واللام.

(مسألة ٤) قوله: لو كان المسلّم صبياً مميّزاً يجب ردّه.

أقول: لإطلاق أدلّة جواز ردّ السلام للمصلّي، وعدم كون الصبي مكلّفاً لايستلزم عدم تكليف البالغ بردّ السلام عليه كما لايخفىٰ. وأمّا عدم جواز ردّ سلام الأجنبي إذا كان المصلّي امرأة، أو الأجنبية إذا كان المصلّي رجلاً فالوجه فيه

---

١ ـ وسائل الشيعة ٧: ٢٦٧، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ١٦، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٧: ٢٦٧، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ١٦، الحديث ٢.

٣ ـ وسائل الشيعة ٧: ٢٦٨، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ١٦، الحديث ٥ و ٧.

حرمة إسماع صوتها للأجنبي. والتحقيق منعه، كما سيجيء إن شاء الله تعالى في باب النكاح.

(مسألة ٥) قوله: لو سلّم على جماعة كان المصلّي أحدهم فالأحوط له عدم الردّ إن كان غيره يردّه.

أقول: بل الأقوى كفايته وإن كان صبياً. وقد استشكل في كفاية ردّ الصبي في «العروة»، ووجه الإشكال ما ذكره في «الجواهر» من وجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّه مقتضى قاعدة عدم الاجتزاء بالمستحبّ عن الواجب.

والثاني: ظهور الأمر بردّ السلام في الآية وغيرها في الوجوب، فلا يشمل الصبي؛ فيتعيّن خطابه للبالغين.

الثالث: كون كفاية ردّه للسلام مبتنية على صحّة عباداته، فعلى القول بعدم صحّتها ينتفي وجه الكفاية.

أقول: أمّا الوجه الأوّل ففيه: أنّ هذه القاعدة إنّما تجري إذا كان الواجب والمستحبّ كلاهما من فعل شخص واحد، فلو فرض حصول فائدة الواجب من المستحبّ حينئذٍ كان مقتضاه الوجوب التخييري بينهما. وأمّا إذا كان المستحبّ فعل شخص آخر فلا بأس بحصول فائدة الفعل الواجب بغيره، كما إذا كان حقّاً واجباً عليه يجب عليه أداؤه، ولكنّه يسقط بأداء غيره تبرّعاً. وأمّا فيما نحن فيه: فعدم وجوب ردّ السلام للصبي لأجل عدم صلاحيته للتكليف، لا لأجل قصور في ردّ السلام الصادر منه، وهكذا سائر أعماله.

وأمّا الوجه الثاني ففيه: أنّ الأمر إنّما وضع مصداقاً للطلب ولم يوضع للوجوب والوجوب هو حكم العقل بقبح التمرّد عن طلب المولى إلّا بإذنه. فالتحقيق: أنّ الخطابات الشرعية يشمل كلّ من يصلح للخطاب إليه من أفراد الإنسان، وإن كان التكليف والإلزام مرفوعاً عن الصبي بالإجماع بين المسلمين قاطبة.

وأمّا الوجه الثالث ففيه أوّلاً: منع المبنى؛ من عدم صحّة عباداته كما قرّرناه. وثانياً: منع كون ردّ السلام من العبادات التي تحتاج إلى جعل شرعي، بل هو من الموضوعات العرفية.

(مسألة ٦) قوله: يجب إسماع ردّ السلام.

أقول: لعدم صدق التحية مع عدم الإسماع، مضافاً إلى ما قيل من ظهور الإجماع عليه.

(مسألة ٧) قوله: فلو أخّره... إلى ذلك الحدّ سقط، فلايجوز في حال الصلاة، ولايجب في غيرها.

أقول: ذهب بعض إلى الوجوب، والوجه فيه استصحاب عدم الخروج. لكنّه ممنوع؛ فإنّ الشكّ هنا ليس في مقدار ما مضى من الزمان، بل هو معلوم، وإنّما الشكّ في أنّ السلام بعد مضي هذا القدر المعلوم من الزمان يصدق عليه عنوان جواب السلام وردّه عرفاً أم لا، وأنّه هل يعتبره العرف والشرع مصداقاً لعنوان جواب السلام وردّه أم لا؟ والأصل عدمه.

(مسألة ٨) قوله: كما أنّ ردّه واجب كفائي.

أقول: لخبر غياث[1]، وضعف سنده منجبر بعمل الأصحاب، ولا خلاف في ذلك. وعن «التذكرة»: الإجماع عليه.

(مسألة ٩) قوله: وإن كان الأحوط الردّ.

أقول: استحباباً.

(مسألة ١٠) قوله: لو سلّم شخصان كلّ على الآخر يجب على كلّ منهما ردّ سلام الآخر.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٧٥، كتاب الحجّ، أبواب أحكام العشرة، الباب٤٦، الحديث ٢.

أقول: بل الظاهر كفايته؛ لعدم تعلّق الأمر في الآية الشريفة بعنوان الجواب لكي لايتحصّل إلّا بقصده، بل تعلّق الأمر بعنوان التحية. فالظاهر من الآية وجوب التحية عند التحية وعدم ترك التحية بلا عوض.

قوله: خامسها القهقهة... ويلحق بها حكماً على الأحوط المشتمل على الصوت.

أقول: القهقهة اسم صوت من «قهقه». فعدم كونها بمعنى مطلق الضحك المشتمل على صوت ولو غير قهقه ظاهر. وكون السؤال في موثّقة سماعة[١] عن مطلق الضحك، وذكر الإمام في جوابه لحكم التبسّم والقهقهة فقط لايستلزم دخوله تحت القهقهة حكماً؛ فإنّ وضوح عدم كونه عرفاً من أفراد التبسّم ليس إلّا كوضوح عدم كونه من أفراد القهقهة. بل يدلّ على كون غير القهقهة بحكم التبسّم وحصر الضحك المبطل في القهقهة قوله عليه السلام في صحيحة ابن أبي عمير عن رهط سمعوه: «إنّما يقطع الضحك الذي فيه القهقهة»[٢].

قوله: سادسها تعمّد البكاء...، دون ما كان على أمر أُخروي أو طلب أمر دنيوي.

أقول: إن كان البكاء للتذلّل إلى الله لا لكونه عادماً لما يطلبه.

قوله: سادسها تعمّد البكاء... وأمّا غير المشتمل على الصوت فالأحوط فيه الاستئناف، وإن كان عدم إبطاله لايخلو من قوّة.

أقول: لإطلاق النصّ المروي عن أبي عبدالله عليه السلام؛ فإنّ السؤال فيه وإن كان عن حكم البكاء بالمدّ ـ وهي المشتمل على الصوت ـ بخلاف البكا بالقصر، إلّا أنّ الجواب بقوله عليه السلام: «إن بكى...»[٣] إلى آخره مطلق؛ فإنّ الفعل إنّما يدلّ على معنى مادّة البكاء لاشتماله عليها، دون معنى الهيئة الخاصّة لها، في مقابل البكا

---

١ ـ وسائل الشيعة ٧: ٢٥٠، كتاب الصلاة، أبواب قواطع السفر، الباب٧، الحديث٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٧: ٢٥٠، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب٧، الحديث٣.

٣ ـ وسائل الشيعة ٧: ٢٤٧، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب٥، الحديث٤.

بالقصر، ولاينافي وقوع السؤال عن قسم عموم الجواب لكلا القسمين.

وما قيل من منع انعقاد ظهور الكلام أو عدم حجّيته إذا كان مقروناً بما يصلح للقرينية على إرادة خلاف الظاهر ممنوع؛ فإنّه إن دلّ على إرادة خلاف الظاهر منه يتعيّن كونه قرينة عليها، وإلّا فلم يتحقّق ما يمنع عن انعقاد الظهور أو حجّيته.

وما استظهرناه عن الحديث من عموم الحكم بالمبطلية على كلا القسمين ـ البكاء مع الصوت وعدمه ـ هو الموافق للمنقول من أصحابنا:

قال الشيخ في «النهاية»: ولايجوز له ـ أي المصلّي ـ أن يبكي بشيء من مصائب الدنيا. وقال العلّامة في «التذكرة»: البكاء إن كان لأُمور الدنيا بطلت صلاته، وإن لم ينطق بحرفين عند علمائنا.

قلت: صوت البكاء يشتمل النطق بحرفين لا محالة، كما يشهد له الاختبار. وقال في «شرح المفاتيح»: إنّ ما ذكره في «الصحاح» خلاف المعروف من العرف ومن ظاهر الأصحاب؛ فإنّ أحداً منهم لم يشر إلى التفرقة أصلاً.

قوله: سادسها تعمّد البكاء... وفي جواز البكاء على سيّد الشهداء ـ أرواحنا فداه ـ تأمّل وإشكال.

أقول: لو كان البكاء له عليه السلام ناشئة من محبّة الله، وأنّه قد أصابته المصيبة وهو إمام دين الله وابن رسول الله، وكانت لأجل ما أصابت وليه وإمام دينه وابن رسوله تلك المصيبات، فالظاهر عدم كونها مبطلة للصلاة، ولايظنّ لأحد القول بكون البكاء لمحبّة الله مبطلة للصلاة؛ فإنّها أفضل وأشدّ قربةً وخلوصاً من البكاء لمحبّة الجنّة، بل لايقاس عليها. لكنّه ليست بكاء كلّ أحد له عليه السلام واجدة لهذه الجوهرة النفيسة.

قوله: سابعها كلّ فعل ماح لها مُذهب لصورتها.

أقول: للفقهاء في المسألة ثلاثة أوجه:

أحدها: عنوان الماحي لصورة الصلاة، كما في المتن.

والثاني: عنوان الفعل الكثير، وهو المذكور في كلام المشهور، بل بلا خلاف كما في «التذكرة»، وعليه العلماء كما في «المعتبر»، وعليه الإجماع كما عن أربعة من الكتب.

والثالث: عدم كون المبطل عنواناً واحداً، بل كلّ واحد واحد من الأفعال المحكومة في الروايات بكونها مبطلة للصلاة، وهو قول صاحب «الحدائق»، وردّه في «الجواهر» بابتنائه على الإعراض عن كلام الأصحاب وعدم الملكة المتصرّفة في خطابات السنّة والكتاب.

وأمّا الوجه الأوّل فيردّه: أنّ المحو لصورة الصلاة بعد العلم بعدم كون كلّ واحد واحد من موارده بعنوانه الخاصّ قاطعاً للصلاة وماحياً لصورتها فلأجل وجود عنوان جامع بينها، وليس هو إلّا عنوان الكثرة.

وأمّا الوجه الثاني: فربّما ينتقض عليه بأنّه ربّما لايكون فعل كثير مبطلاً للصلاة مثل إدارة السبحة، ويكون الفعل القليل مبطلاً لها كالوثبة بحسب ارتكاز المتشرّعة.

والجواب عنه: أنّ المدار على الكثرة بلحاظ مجموع جهتي الكمّية والكيفية؛ فربّما لايعدّ فعلاً كثيراً وإن كان زمانه طويلاً؛ لكون كيفيته قليلاً جدّاً، وربّما يعدّ فعلاً كثيراً لأجل عظمة كيفيته، وإن كان زمانه قليلاً. فالحقّ هو القول المشهور.

قوله: سابعها... مبطل لها عمداً وسهواً.

أقول: فإنّ الدليل على كونه مبطلاً هو السيرة القطعية المرتكزة في أذهان المتشرّعة، وهي المرجع في تحديد محو صورة الصلاة، وهي تعمّ صورتي العمد والسهو. وتشهد بعدم الفرق في انمحاء الصورة بين كون موجبه عن عمد أو سهو، ومع ذلك لا تصل النوبة إلى حديث لا تعاد، فضلاً عن حديث الرفع.

قوله: ثامنها الأكل والشرب... نعم لابأس بابتلاع ذرّات بقيت في الفم أو بين الأسنان. والأحوط الاجتناب عنه.

أقول: الذي ثبت كونه مبطلاً للصلاة الأكل والشرب المنافيان لصورة الصلاة في ارتكاز المتشرّعة. ففي «مفتاح الكرامة»: الذي وجدته بعد التتبّع أنّ من أطلقها وعطفها على الفعل الكثير صرّح في ذلك أو غيره بأنّ المبطل منهما الكثير، أو ما آذن بالانمحاء أو نافي الخشوع. وفي محكي «التذكرة» و«نهاية الإحكام» تعليل الحكم بأنّه فعل كثير؛ لأنّ تناول المأكول ومضغه وابتلاعه أفعال متعدّدة، وكذا المشروب.

أقول: فالظاهر عدم مبطلية مجرّد بلع ما بقي من أجزاء الطعام بعد بلعه في خلال الأسنان أو غيره.

قوله: ثامنها الأكل والشرب... الأحوط الاقتصار على خصوص الوتر دون سائر النوافل.

أقول: لورود النصّ في خصوص الوتر الموقّت بعدم طلوع الفجر، الذي يحرم الشرب للصائم من حينه.

قوله: تاسعها تعمّد قول «آمين».

أقول: لدعوى الإجماع عليه، وقد ورد النهي عنه في النصوص، ولكنّه لايدلّ على المبطلية، وإنّما يدلّ على كونه تشريعاً. وحرمة ما ليس جزء من الصلاة لايستلزم بطلانها.

ويمكن أن يقال: إنّ الوجه في كونه مبطلاً هو كونه كلاماً مهملاً إذا لم يقع بعد الدعاء؛ لعدم جواز قصد إنشاء الدعاء وطلب الهداية من الله عند قراءة الحمد؛ لكونه منافياً لقصد تلاوة القرآن وحكاية كلام الله سبحانه وتعالى بما له من المعنى؛ فإنّ دعاء المصلّي وطلبه الهداية من الله إنّما يكون بكلامه لا بكلام الله. وقصد كونه

كلاماً له ينافي قصد كونه مرآةً لكلام الله سبحانه وتعالى.

ولكنّه تقدّم منّا في فصل القراءة منع المنافاة بينهما، فراجع.

وإنّما يصحّ معنى قول «آمين» إذا أُحرز قصد الإمام، مضافاً إلى قصد القراءة الدعاء أيضاً.

(مسألة١٢) قوله: لايجوز قطع الفريضة اختياراً.

أقول: عن «الذخيرة» وغيرها: أنّه محلّ وفاق، وعن «شرح المفاتيح»: أنّه من بديهيات الدين. ويمكن استفادته من موثّقة سماعة عن الرجل يكون قائماً في صلاة الفريضة فينسى كيسه أو متاعه... قلت: فيكون في الصلاة الفريضة فتفلت عليه دابّته، فيخاف أن تذهب. فقال عليه السلام: «لا بأس»[1]؛ فإنّ الظاهر من قوله عليه السلام في هذه الصورة «لا بأس» وجود البأس عند عدم الحاجة إلى القطع.

وتوضيحه: أنّ الظاهر من السؤال: أنّه كان في ارتكاز السائل عدم جواز قطع الصلاة، فسأل عنه عند عروض الحاجة عليه، فتقرير الإمام على ذلك بعدم البأس في مورد السؤال ـ وهو خصوص صورة الحاجة ـ لايخلو من دلالة عليه.

(مسألة١٢) قوله: وصحّت صلاته.

أقول: لأنّ الواجب شرعاً هو دفع الضرر، ووجوب القطع عقلي؛ لمنافاة الاشتغال بالصلاة مع دفع الضرر، فلو تركه لا بأس باشتغاله للصلاة، وإنّما عصى بترك دفع الضرر، لا باشتغاله للصلاة.

والأمر بالصلاة إنّما تعلّق بكلّي الصلاة في الوقت الموسّع، ولا مضادّة بينه وبين الأمر بالإزالة فوراً.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٧: ٢٧٧، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ٢١، الحديث ٢.

القول في صلاة الآيات

(مسألة ١) قوله: وخسوف القمر.

أقول: لم يذكر الخسوف في النصوص، والوارد فيها لفظ الكسوف، وهو أعمّ من خسوف القمر كما عن «القاموس»، وله شواهد في النصوص. ويدلّ على صدق الكسوف على الخسوف ووجوب صلاة الآيات به صحيحة علي بن عبدالله[١]، وعلى صدقه عليه صحيحة الفضلاء[٢].

(مسألة ١) قوله: ولو بعضهما.

أقول: لإطلاق الأدلّة، وتدلّ عليه الأحاديث النافية لقضاء صلاة الآيات عند خسوف بعضها[٣]؛ فإنّ نفي خصوص قضاء الصلاة دون مطلقها لأجل ثبوت الأداء لا محالة.

(مسألة ١) قوله: أو أرضية.

أقول: قال في «الجواهر»: وهو مقتضى كثير من الفتاوى، ولكنّه ربّما يستشكل فيه بعدم شمول دليل وجوب صلاة الآيات لتقيّدها بالسماوي، ففي صحيح زرارة ومحمّد بن مسلم قال عليه السلام: «**كلّ أخاويف السماء له صلاة الكسوف**»[٤].

---

١ ـ وسائل الشيعة ٧: ٤٨٥، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف والآيات، الباب ١، الحديث ١٠.

٢ ـ وسائل الشيعة ٧: ٤٩٢، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف، الباب ٧، الحديث ١.

٣ ـ وسائل الشيعة ٧: ٤٩٩، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف والآيات، الباب ١٠، الأحاديث ١ و ٢ و ٣ و ٤.

٤ ـ وسائل الشيعة ٧: ٤٨٦، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف، الباب ٢، الحديث ١.

ويمكن دفعه: بأنّه يحتمل أن يراد من «أخاويف السماء» الآيات المخوفة من قبل الله تعالى دون الناس، كما يقال في العرف لما ليس من ناحية الناس، هو بلاء سماوي.

قال في «الذكرى»: فلعلّ المراد باعتبار كون البعض فيها أو المراد خالق السماء؛ لإطلاق نسبته إلى الله تعالى كثيراً؛ لما يستظهر من جملة من النصوص: أنّ الملاك الموجب للصلاة هو كونه آية من الله تعالى مخوفة.

ففي حديث فضل بن شاذان: «**إنّما جعلت للكسوف صلاة؛ لأنّه من آيات الله لايدرى أللرّحمة ظهرت أم لعذاب؟**»[١] وفي حديث الفقيه قال سيّد العابدين عليه السلام: «**لايفزع للآيتين ولا يرهب لهما إلّا من كان من شيعتنا**»[٢]، وفي حديث علي بن عبدالله: «**إنّ الشمس والقمر آيتان من آيات الله يجريان بأمره... ـ إلى أن قال ـ فإذا انكسفتا فصلّوا**»[٣]. وفي صحيح محمّد بن مسلم وبريد بن معاوية: «**إذا وقع الكسوف أو بعض هذه الآيات فصلّها**»[٤].

(مسألة ٢) قوله: فيكفي انكسافهما ببعض الكواكب الأخر.

أقول: وقوعه ممنوع:

أمّا انكساف القمر ببعض الكواكب؛ فلأنّ القمر أقرب الكواكب إلينا، ولأجل

---

١ ـ وسائل الشيعة ٧: ٤٨٣، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف والآيات، الباب ١، الحديث ٣.

٢ ـ وسائل الشيعة ٧: ٤٨٤، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف والآيات، الباب ١، الحديث ٤.

٣ ـ وسائل الشيعة ٧: ٤٨٥، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف والآيات، الباب ١، الحديث ١٠.

٤ ـ وسائل الشيعة ٧: ٤٩١، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف، الباب ٥، الحديث ٤.

ذلك يرى كبيراً في أعيننا. وأمّا سائر الكواكب فهي أبعد من القمر بالنسبة إلينا؛ فلايمكن حيلولتها بيننا وبين القمر حتّى يكون خاسفاً له.

وأمّا انكساف الشمس ببعض الكواكب لو اتّفق كان قليلاً جدّاً غير محسوس؛ لشدّة صغره في أعيننا، فلايعدّ كسوفاً عند العرف.

(مسألة ٣) قوله: إلى الشروع في الانجلاء.

أقول: والمشهور بين المتقدّمين انتهاء وقت الصلاة الشروع في الانجلاء، بل قال في «مفتاح الكرامة»: لم أجد مصرّحاً بالخلاف. وقال في «التذكرة»: هو مذهب علمائنا، والدليل عليه صحيح حمّاد بن عثمان: «إذا انجلى منه شيء فقد انجلى»[١]، وبه يفسّر ما يدلّ على أنّ آخر الوقت هو الانجلاء، وهو خبر «الدعائم» وصحيح الفضلاء[٢] وصحيح معاوية بن عمّار[٣]، أو ذهاب الكسوف، وهو موثّق عمّار[٤].

وذهب المتأخّرون، وفي مقدمهم رئيسهم المحقّق الحلّي صاحب «الشرائع» إلى استمرار الوقت إلى تمام الانجلاء، ووجهه منع دلالة صحيح حمّاد بن عثمان على الحكم الشرعي وكونه في مقام بيانه، ويظهر ذلك بملاحظة سياق الحديث،

---

١ ـ وسائل الشيعة ٧: ٤٨٨، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف والآيات، الباب ٤، الحديث ٣.

٢ ـ وسائل الشيعة ٧: ٤٨٩، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف والآيات، الباب ٤، الحديث ٤.

٣ ـ وسائل الشيعة ٧: ٤٩٨، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف والآيات، الباب ٨، الحديث ١.

٤ ـ وسائل الشيعة ٧: ٤٩٨، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف والآيات، الباب ٨، الحديث ٢.

قال حمّاد بن عثمان: ذكرنا انكساف القمر وما يلقي الناس من شدّته، فقال أبو عبدالله عليه السلام : «إذا انجلى منه شيء فقد انجلى». فمعناه أنّه إذا شرع في الانجلاء فكأنّه حصل الانجلاء التامّ، فلاينبغي أن يستوحش منه؛ لأنّه لايزال يزيد الانجلاء حتّى يتحقّق الانجلاء التامّ.

ويشهد لعدم انتهاء وقت الصلاة بمجرّد الشروع في الانجلاء الروايات المشتملة على الترغيب فيما يستلزم التأخير في شروع صلاة الكسوفين وعدم المبادرة إليها؛ فإنّ انتهاء وقت الصلاة بمجرّد الشروع في الانجلاء ـ مع أنّه يترقّب الشروع في كلّ آنٍ ـ يقتضي المبادرة إليها؛ وهي حديث ابن أبي يعفور[١]، وحديث محمّد بن مسلم[٢]، وحديث أبي بصير[٣]، ومرسلة الصدوق[٤]، ومرسلة المفيد[٥].

فالأقوى: استمرار وقت الصلاة إلى تمام الانجلاء، وإن كان الأحوط المبادرة إليها قبل الشروع في الانجلاء؛ لذهاب مشهور المتقدّمين إليه. ولعلّ فتواهم بذلك أيضاً لكونه موافقاً للاحتياط.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٧: ٥٠٣، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف والآيات، الباب ١٢، الحديث ٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٧: ٤٩٠، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف والآيات، الباب ٥، الحديث ١.

٣ ـ وسائل الشيعة ٧: ٤٩١، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف والآيات، الباب ٦، الحديث ١.

٤ ـ وسائل الشيعة ٧: ٤٩١، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف والآيات، الباب ٦، الحديث ٢.

٥ ـ وسائل الشيعة ٧: ٤٩١، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف والآيات، الباب ٦، الحديث ٣.

(مسألة ٣) قوله: فتجب حال الآية.

أقول: لقولهماعليهما السلام في حديث بريد ومحمّد بن مسلم: «إذا وقع الكسوف أو بعض هذه الآيات فصلّها ما لم تتخوّف أن يذهب وقت الفريضة»[١].

(مسألة ٣) قوله: فبعدها طول العمر.

أقول: لكون وجوب صلاة الآيات إمّا مطلقة فيجب إلى آخر العمر أداءً، وإمّا موقّتة فتجب قضاءً بعد خروج الوقت؛ لإطلاقات أدلّة وجوب قضاء الفرائض.

(مسألة ٣) قوله: والكلّ أداء.

أقول: أمّا في الزلزلة فلدعوى إطلاق قوله‌عليه السلام في حديث سليمان: «صلّ صلاة الكسوف»[٢]. وأمّا غيرها من الآيات فلإطلاق الوجوب.

والتحقيق: انصراف الإطلاق في حديث سليمان إلى الزمان المقارن للزلزلة؛ لكونه في جواب السائل: إذا كان ذلك ـ أي الزلزلة ـ فما أصنع، وكلمة «إذا» للتوقيت.

وأمّا استصحاب الوجوب ممنوع؛ لمنع جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية إذا كان الشكّ في أصل الحكم أو سعته؛ لكون مرجع الشكّ فيها إلى الشكّ في الجعل الشرعي، والأصل عدمه. مضافاً إلى كون الشكّ فيها من قبيل الشكّ في المقتضي.

والتحقيق: منع جريان الاستصحاب عند الشكّ في المقتضي؛ وفاقاً لشيخنا الأنصاري والعلّامة البروجردي‌قدس سرهما، كما بيّناه في الأصول.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٧: ٤٩١، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف والآيات، الباب ٥، الحديث ٤.

٢ ـ وسائل الشيعة ٧: ٤٨٦، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف والآيات، الباب ٢، الحديث ٣.

ويمكن التمسّك له بقاعدة الاشتغال؛ لليقين باشتغال الذمّة بصلاة الآيات بمجرّد تحقّق سببها، فمقتضاها وجوب تحصيل البراءة اليقينية، وذلك بالإتيان بها ما دام العمر إذا لم يبادر إليها فوراً؛ وذلك لمنع دلالة دليل وجوب الصلاة لأجل سائر الآيات، وهو صحيح زرارة ومحمّد بن مسلم على التوقيت، وإن كان مشتملاً على قيد «حتّى يسكن»؛ لكونه ظاهراً في بيان فائدة صلاة الآيات، وليس بياناً لنهاية الوجوب؛ لاستهجان التعبير عنه بـ «حتّى».

(مسألة ٤) قوله: يختصّ الوجوب بمن في بلد الآية.

أقول: والوجه في ذلك: أنّ سببية الكسوفين والزلزلة وسائر الأخاويف للصلاة بما هي آية كما في جملة من النصوص، ففي مرسلة المفيد: «**لكنّهما ـ أي الكسوفين ـ آيتان من آيات الله، إذا رأيتم ذلك فبادروا إلى مساجدكم**»[١] وفي رواية: «**إنّ الزلازل والكسوفين والرياح الهائلة من علامات الساعة، فإذا رأيتم شيئاً من ذلك فتذكّروا قيام الساعة، فافزعوا إلى مساجدكم**»[٢].

ومن المعلوم: أنّ الآية والعلامة لا يصدقان بلا إراءة، فلا يصدقان إلّا بالنسبة إلى أهل بلد أراها الله في تلك البلد، مضافاً إلى أنّ تحقّق الكسوف والخسوف والزلزلة والرياح منفي عرفاً بالنسبة إلى غير البلد المرئي فيه أصلاً.

(مسألة ٤) قوله: نعم يقوى.

أقول: بل الأقوى اختصاصه بالمكان الواقع فيه تلك الآية، فلا يجب على من لم تقع تلك الآية في محلّ وقوفه حين وقوعها.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٧: ٤٩١، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف والآيات، الباب ٦، الحديث ٣.

٢ ـ وسائل الشيعة ٧: ٤٨٧، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف والآيات، الباب ٢، الحديث ٤.

(مسألة ٥) قوله: وشهادة العدلين، بل وبالعدل الواحد.

أقول: التتبّع في أدلّة البيّنة يقضي باختصاص لزومها واعتبار تعدّد الشاهد العادل على حقوق الناس وموارد القضاء وفصل الخصومة فعلاً أو شأناً لأجل أهمّية إجراء العدالة وإحقاق الحقّ والتحرّز عن الظلم. وأمّا في سائر الموارد فبناء العقلاء على العمل بقول الثقة، ولم يردع عنه الشارع بل أمضاه، كما يشهد به التتبّع في الروايات.

(مسألة ٦) قوله: فلا قضاء عليهما في الموقّتة.

أقول: وجه وجوب القضاء أمران:

أحدهما: إطلاقات «**من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته**»، والقدر المتيقّن من تخصيصها بالإجماع قضاء الصلوات اليومية.

وفيه: أنّ شمول الإطلاقات المذكورة فرع صدق الفوت، وذلك فيما إذا كان هناك أمر بالأداء، وإن كان غير منجّز؛ لكون العبد معذوراً لأجل النوم أو الإغماء أو غيرهما. وأمّا إذا لم يكن هناك أمر بالأداء ـ كما فيما نحن فيه ـ لتقيّد الأمر بالصلاة بعدم الحيض والنفاس فلايصدق فوت الصلاة بالنسبة إلى الحائض والنفساء أصلاً حتّى يشملهما إطلاقات الأمر بالقضاء.

وثانيهما: ما قرّبه في «الجواهر» من عدم كون صلاة الآيات إلى آخر العمر قضاءً بالمعنى المصطلح، وإنّما تجب الإتيان بها مطلقاً، والفورية واجب آخر لو تركه المكلّف يبقى الواجب الأوّل على عهدته.

وفيه: أنّ المستفاد من أحاديث الكسوفين التوقيت، وكذا الظاهر من الأحاديث الواردة في قضاء صلاة الآيات بعد الانجلاء في الكسوفين عدم كونها أداءً بعده. وأمّا سائر الآيات من الزلزلة وغيرها، فلايستفاد من دليل وجوب الصلاة لأجلها إطلاق وعموم يشمل ابتداء الزمان المتأخّر عن زمان وقوعها.

(مسألة ٧) قوله: ولم يحترق جميع القرص لم يجب عليه القضاء.

أقول: لكون النصّ الدالّ على التفصيل المذكور أخصّ من سائر النصوص النافية للقضاء مطلقاً والمثبتة لها مطلقاً.

(مسألة ٧) قوله: وإن لايخلو عدم الوجوب من قوّة.

أقول: وربّما يوجّه الوجوب بأنّ وجوب الصلاة لسائر الآيات: إمّا مطلق فلايسقط إلى آخر العمر. وإمّا موقّت فيصير قضاءً بعد خروج الوقت، ويشمله عمومات وجوب القضاء من غير تقيّد بصورة العلم؛ فإنّ النصّ بالتقيّد بصورة العلم إنّما هو في وجوب القضاء لأجل الكسوفين، ولايشمله لأجل سائر الآيات.

والأقوى: نفي وجوب الصلاة لسائر الآيات أيضاً في صورة الجهل؛ لوجوه أشار إليها في «الجواهر»[1]، قال: الأوّل: يجب الخروج من إطلاقات وجوب القضاء؛ لفحوى سقوطه في الكسوف الذي هو أقوى في الوجوب قطعاً.

أقول: إنّ وجوب الصلاة في غير الكسوفين من باب الإلحاق بهما على ما يستفاد من دليله؛ وهي رواية زرارة ومحمّد بن مسلم ورواية سليمان الديلمي[2]؛ حيث عبّر فيهما عن الصلاة لسائر الآيات أيضاً بصلاة الكسوف.

الثاني: ربّما يظهر من النصوص كون الكسوف وغيرها من الآيات على حدّ سواء في الوجوب والكيفية، بل قد عرفت التصريح بالتسوية في بعضها.

أقول: وهو في رواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله: سئل الصادق عليه السلام عن الريح والظلمة تكون في السماء والكسوف، فقال عليه السلام: «صلاتهما سواء»[3].

---

١ ـ جواهر الكلام ١١: ٤٣٠.

٢ ـ وسائل الشيعة ٧: ٤٨٦، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف والآيات، الباب ٢، الحديث ١ و ٣.

٣ ـ وسائل الشيعة ٧: ٤٨٦، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف، الباب ٢، الحديث ٢.

الثالث: ليس في دليلها ـ دليل وجوب الصلاة لأجل سائر الآيات ـ إطلاق تناول المقام؛ لما عرفت من اختصاص تلك الأخبار بالسببية إلى من علم بها حينها.

أقول: وجهه أنّ لسان الدليل على وجوب الصلاة في الزلزلة، وكذا سائر الآيات المخوفة الأمر بأن يكون أثرها في المكلّف الالتجاء إلى الله بالصلاة دون غيره. وشرطه العلم والاطّلاع بوقوع الآية قهراً.

(مسألة ٩) قوله: فإنّه يقرأ من حيث قطع.

أقول: للأمر به في صحيح زرارة ومحمّد بن مسلم: «**فإن نقصت من السورة شيئاً فاقرأ من حيث نقصت، ولا تقرأ فاتحة الكتاب**»[١]. وليس من قبيل الأمر في مقام توهّم الحظر؛ فإنّ الحظر المتوهّم حظر الاكتفاء ببعض السورة في كلّ ركعة، ولا مورد له؛ لكون المفروض الاكتفاء ببعض السورة في الركعة السابقة.

(مسألة ٩) قوله: فالأقوى وجوب الفاتحة ثمّ القراءة من حيث قطع.

أقول: فيه منع ظاهر؛ فإنّ قوله في صحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم: «**إن نقصت من السورة شيئاً فاقرأ من حيث نقصت، ولا تقرأ فاتحة الكتاب**» إن كان يشمل ما بعد القيام للركعة الثانية وقبل الركوع الأوّل فمقتضاه عدم وجوب قراءة الفاتحة، وإن لم يشمله فمقتضاه عدم جواز الاكتفاء ببعض السورة فيه.

ويمكن المنع عن شموله لانصرافه إلى تبعيض القراءة قبل الركوعات في ركعة واحدة؛ لوضوح ارتكاز وجوب الفاتحة في كلّ ركعة في أذهان المتشرّعة من العامّة والخاصّة. فالأحوط، بل الأقوى وجوب إتمام السورة قبل الركوع الخامس وقراءة فاتحة الكتاب، والشروع بسورة أُخرى في الركعة الثانية قبل الركوع السادس.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٧: ٤٩٤، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف، الباب ٧، الحديث ٦.

القول في الخلل الواقع في الصلاة

(مسألة ١) قوله: وكذا إن زاد فيها جزءاً متعمّداً

أقول: المراد من الزيادة، الزيادة في الصلاة بقصد الجزئية، والدليل عليه صحيحة أبي بصير: «**من زاد في صلاته فعليه الإعادة**»[١].

لا يقال: الصحيحة ناظرة إلى صورة السهو، بدليل: أنّ من كان بصدد الامتثال لايبطل صلاته عمداً.

فإنّه يقال: ليست الزيادة كالنقيصة؛ فإنّ من كان بصدد الامتثال لايتعمّد النقصان الموجب لترك الامتثال، بخلاف الزيادة فإنّه يتحقّق المأمور به مع الزيادة.

فالصحيحة على إطلاقها حجّة سيقت لبيان الحكم الأوّلي للصلاة ـ وهو بطلان الصلاة بقصد الزيادة في الصلاة ـ ولاينافيه الحكم الثانوي المبني على الإرفاق في صورة السهو في غير الأركان.

(مسألة ١) قوله: إذا لم يأت بها بعنوان أنّها منها.

أقول: فإنّه يكون ـ حينئذٍ ـ من قبيل الفعل المقارن للصلاة، ولايشمله قوله: «**من زاد في صلاته فعليه الإعادة**»؛ فإنّ معنى الزيادة في الصلاة بمعنى جعل الصلاة ذات أجزاء أكثر ممّا جعله الشارع.

(مسألة ٢) قوله: فالأحوط أن يرجع ويأتي بالمنسي.

أقول: بل الأظهر بطلان صلاته إذا نسي الركوع حتّى دخل في السجدة الأُولى؛ لخبر أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل نسي أن يركع،

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢٣١، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٩، الحديث ٢.

قال عليه السلام: «**عليه الإعادة**»[١]؛ فإنّ نسيان الركوع يتحقّق بالدخول في الجزء الذي بعده؛ وهو السجدة الأُولى.

والضعف في سنده بمحمّد بن سنان منجبر بالشهرة، مضافاً إلى توثيق المفيد له في «الإرشاد»، وكون وجه تضعيفه هو الغلو، وقد قرّرنا في المباحث الرجالية: أنّ الغلو في شأن الأئمّة عليهم السلام لايوجب انسلاب الوثوق عن الراوي في الروايات الفقهية غير المربوطة بالفضائل، بل يؤكّد عدم جرأة الراوي في الافتراء عليهم.

ويؤيّده، بل يدلّ عليه: مصحّح إسحاق قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل ينسى أن يركع، قال عليه السلام: «**يستقبل حتّى يضع كلّ شيء من ذلك موضعه**»[٢]؛ فإنّ قوله عليه السلام «يستقبل» بمعنى يستقبل الصلاة، كما في صحيح رفاعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل ينسى أن يركع حتّى يسجد ويقوم، قال عليه السلام: «يستقبل». وقوله: «**حتّى يضع كلّ شيء من ذلك موضعه**» يدلّ على أنّ نسيان الركوع غير قابل للتدارك مطلقاً، فلابدّ من استئناف الصلاة إذا نسي الركوع ودخل في الجزء الذي بعده وهو السجدة الأُولى.

وأمّا الخبر الآخر لأبي بصير عنه عليه السلام قال: «**إذا أيقن الرجل أنّه ترك ركعة من الصلاة وقد سجد سجدتين وترك الركوع، استأنف الصلاة**»[٣].

فتوهّم دلالته على عدم بطلان الصلاة إذا ترك الركوع وتذكّر قبل أن يأتي بالسجدة الثانية ممنوع؛ فإنّ قوله عليه السلام: «**وقد سجد سجدتين وترك الركوع**» عطف تفسير على قوله: «**أنّه ترك ركعة من الصلاة**»، فالمعنى: أنّ ترك الركعة إنّما يتحقّق بمجرّد ترك الركوع، وإن سجد سجدتين.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٦: ٣١٣، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٠، الحديث ٤.

٢ ـ وسائل الشيعة ٦: ٣١٣، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٠، الحديث ٢.

٣ ـ وسائل الشيعة ٦: ٣١٣، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٠، الحديث ٣.

(مسألة ٣) قوله: قام وأتمّ أيضاً.

أقول: خلافاً لجماعة منهم الشيخ؛ فذهبوا إلى أنّه لو ذكرها بعد التسليم والإتيان بما يبطل الصلاة عمداً ـ كالتكلّم ـ لم ينفع تدارك الركعة المنسية. والوجه في ذلك: أنّ التكلّم ـ مثلاً ـ وقع عمداً؛ ولذا يتحقّق به العقد أو الإيقاع.

والحقّ: ما ذهب إليه المشهور؛ فإنّ المراد من التكلّم عمداً هو تعمّد التكلّم بوصف كونه في الصلاة، فلو تكلّم عامداً لكنّه كان ناسياً بكونه في الصلاة لم تبطل الصلاة، كما في صحيحة ابن الحجّاج عن الرجل يتكلّم ناسياً في الصلاة يقول: أقيموا صفوفكم. فقال عليه السلام: «**يتمّ صلاته ثمّ يسجد سجدتين**»[١].

مضافاً إلى صحيحة محمّد بن مسلم الواردة في خصوص المقام: في رجل صلّى ركعتين من المكتوبة، فسلّم وهو يرى أنّه قد أتمّ الصلاة وتكلّم، ثمّ ذكر أنّه لم يصلّ غير ركعتين. فقال عليه السلام: «**يتمّ ما بقي من صلاته، ولا شيء عليه**»[٢]

القول في الشكّ

(مسألة ٢) قوله: بل الأقوى وجوب الإتيان بها.

أقول: فإنّ ما دلّ على جواز البناء على أنّه صلّى الظهر ما رواه في «مستطرفات السرائر» عن «كتاب حريز». ولكن طريقه إلى «كتاب حريز» مجهول، ولم يذكر هذا الحديث في الكتب الأربعة، مع أنّ «كتاب حريز» من مصادرها.

وأمّا قاعدة التجاوز فلا تجري؛ فإنّ صلاة الظهر لم يتجاوز عن محلّها

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢٠٦، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٤، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢٠٠، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٣، الحديث ٩.

بالدخول في صلاة العصر؛ لعدم كون صلاة الظهر مشروطة بتقدّمها على صلاة العصر، بل صلاة العصر مشروطة بتأخّرها عنها.

(مسألة ٥) قوله: والأحوط قضاء الظهر.

أقول: بل الأحوط قصد ما في الذمّة من الظهر أو العصر.

القول في الشكّ في شيء من أفعال الصلاة

(مسألة ١) قوله: وهو في الهويّ للسجود.

أقول: بل الظاهر اعتبار الدخول في الجزء البعدي من أجزاء الصلاة؛ لظهور قولهعليه‌السلام في صحيحة إسماعيل بن جابر: **«إن شكّ في الركوع بعدما سجد فليمضِ، وإن شكّ في السجود بعدما قام فليمض»**[١] في بيان مصداق قاعدة التجاوز المذكورة في ذيل الحديث بقوله: **«كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمضِ عليه»**، فلو كان الغير في قوله: **«قد دخل في غيره»** يشمل غير أجزاء الصلاة ينبغي أن يقولعليه‌السلام في بيان المصداق: إن شكّ في الركوع حين الهوي إلى السجود وإن شكّ في السجود في حال الحركة إلى القيام.

(مسألة ١) قوله: نعم لو شكّ في السجود في حال الأخذ في القيام يجب التدارك.

أقول: التفصيل بين الشكّين هو ما ورد في موثّقة عبد الرحمان بن أبي عبدالله في ضمن روايتين[٢]، وهو معرض عنه لم يفت به الأصحاب، كما ذكره الأُستاذ العلّامة البروجرديقدس‌سره، وليس صريحاً في التفصيل. ولايبعد أن لايراد به الشكّ في الركوع حال الهوي إلى السجود، بل بعده.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٦: ٣١٧، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٤.

٢ ـ وسائل الشيعة ٦: ٣٦٩، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ١٥، الحديث ٦.

(مسألة ٣) قوله: لم يلتفت.

أقول: لقوله عليه السلام: «**كلّ شيء شككت فيه ممّا قد مضى فأمضه كما هو**»[١].

(مسألة ٤) قوله: ممّا لايفعله المصلّي إلّا بعد الفراغ.

أقول: لو كان ارتكابها بانياً على كونه قد فرغ من الصلاة، وأمّا التعقيب والاشتغال بصلاة أُخرى لاينفكّان عن البناء على الفراغ من الصلاة.

(مسألة ٦) قوله: وهو في محلّ تدارك المشكوك فيه يأتي به.

أقول: فإنّ مرجعه إلى الشكّ.

القول في الشكّ في عدد ركعات الفريضة

(مسألة ١) قوله: والأُوليين من الرباعية.

أقول: القاعدة المنصوصة عند الشكّ في ركعات الصلاة ـ الحاكمة على استصحاب عدم الإتيان بالأكثر المستفادة من صحيحة صفوان ـ هي بطلان الصلاة في جميع صور الشكّ في ركعات الصلاة إلّا ما خرج بالنصّ الخاصّ، قال أبوالحسن عليه السلام: «**إن كنت لا تدري كم صلّيت ولم يقع وهمك على شيء فأعد الصلاة**»[٢].

والخارج من هذه القاعدة موارد تختصّ بالركعتين الأخيرتين، وقد بقيت أربعة من الشكوك في الركعتين الأخيرتين من الرباعية، وكذلك جميع الشكوك المفروضة في الركعتين الأوّلتين من الرباعية، وجميع الشكوك المفروضة في الثلاثية والثنائية تحت القاعدة. ولا تعارض الصحيحة المذكورة إلّا صحيحة علي بن

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣، الحديث ٣.

٢ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢٢٥، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٥، الحديث ١.

يقطين، وهي معرض عنها لا مجال للعمل بها بحسب النصّ والفتوى.

(مسألة ١) قوله: يرفع الرأس من السجدة الأخيرة.

أقول: بل بإتمام الذكر الواجب من السجدة الثانية على الأقوى؛ لتحقّق ما هو الواجب من مقدار السجدة الثانية بذلك.

(مسألة ١) قوله: الصورة الأُولى الشكّ بين الاثنين والثلاث بعد إكمال السجدتين.

أقول: والوجه في ذلك إطلاق موثّق عمّار: «**متى ما شككت فخذ بالأكثر، فإذا سلّمت فأتمّ ما ظننت أنّك قد نقصت**»[١].

ولولا دعوى الإجماع عليه من الشيخ والسيّد وابن زهرة بل ابن إدريس كما نسب إلى ظاهر كلامه وغيره، بل الصدوق في «الأمالي» قال: إنّه من دين الإمامية، كان مقتضى صناعة الفقاهة تخصيصه بصحيحة عبيد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل لم يدر ركعتين صلّى أم ثلاثاً، قال عليه السلام: «**يعيد**»، قلت: أليس يقال لايعيد الصلاة فقيه، فقال عليه السلام: «**إنّما ذلك في الثلاث والأربع**»[٢]؛ لظهور التعبير بصيغة الماضي في قوله: «ركعتين صلّى أم ثلاثاً» في تحقّق الركعتين أو الثلاث قبل طروّ الشكّ. ولكنّها تسقط عن الحجّية بإعراض المشهور عنها، فالعمل بإطلاق الموثّق متعيّن.

(مسألة ١) قوله: الصورة الأُولى... أو ركعتين من جلوس.

أقول: والأحوط اختيار الركعة من قيام.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢١٢، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٨، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢١٥، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٩، الحديث ٣.

(مسألة ١) قوله: الثانية... إلّا في تقديم الركعة من قيام.

أقول: لكون الموجود في النصوص الركعة من قيام، وإن كان المجمع عليه بحسب الفتاوى هو التخيير.

(مسألة ١) قوله: الرابعة... الأقوى تقديم الركعتين من قيام.

أقول: لكونه هو المصرّح به في النصّ، وإن كان الركعتان من جلوس لأجل احتمال فوت ركعة، وهو في عرض احتمال فوت الركعتين الموجب للركعتين من قيام؛ فلا ترتّب بينهما.

(مسألة ٣) قوله: ففيه إشكال.

أقول: والظاهر صحّة الصلاة والبناء على الإتيان بالسجدتين.

(مسألة ٤) قوله: موجب للبطلان.

أقول: فإنّه ليس في شيء من النصوص أنّ الشكّ في الموارد المذكورة مبطلة للصلاة، والموجود فيها الأمر بإعادة الصلاة، وهو إرشاد إلى عدم العلاج لتصحيح الصلاة على تقدير نقصان ركعات الصلاة أو زيادتها واقعاً. وأمّا على تقدير عدمهما واقعاً تكون الصلاة صحيحة لا محالة.

(مسألة ٦) قوله: فالأحوط الإتيان بهما ثمّ إعادة الصلاة.

أقول: الظاهر عدم وجوب الإتيان بهما مع إعادة الصلاة. ووجه الاحتياط احتمال كون الصلاة ناقصة، وتمامها بصلاة الاحتياط؛ فعدم إتمامها بصلاة الاحتياط قطع للصلاة في أثنائها، وهو محرّم.

لكنّه يندفع: بأنّ التسليم خروج عن الصلاة، وصلاة الاحتياط صلاة مستقلّة ابتدأت بتكبيرة الإحرام، وإنّما أنابها الشارع مناب الركعة الناقصة توسّعاً. فترك صلاة الاحتياط من رأسها ليس قطعاً للصلاة، فيجوز تركها، والإتيان بصلاة رباعية تامّة يسقط بها التكليف.

مضافاً إلى أنّ الدليل على حرمة قطع الصلاة هو الإجماع، والقدر المتيقّن عدم شموله على ما نحن فيه.

(مسألة ٧) قوله: يستأنف الصلاة.

أقول: بل على الأظهر؛ فإنّه وإن كان مضطرّاً من الأخذ بأحد الاحتمالين لحرمة قطع الصلاة ـ فلا مناص من ارتفاع الحرمة فعلاً عنه ـ إلّا أنّها في صورة مخالفة الوظيفة مبغوضة للشارع، كما هو التحقيق في مسألة الخروج من الدار الغصبي، فلايتمشّى منه قصد القربة.

(مسألة ١١) قوله: تتعيّن عليه الركعتان من جلوس.

أقول: وربّما يورد عليه بأنّ الدليل على التخيير الإجماع، والقدر المسلّم منه هو ما إذا كان المكلّف قادراً على طرفي التخيير.

والأقوى: هو الإتيان بركعة قائماً في الشكّ بين الاثنين والثلاث؛ لكون الموجود في النصّ في الشكّ بينهما هو الإتيان بركعة قائماً، والجلوس بدل عن القيام في حقّ العاجز ونزّل بمنزلته شرعاً.

كما أنّ الأقوى: أنّ الإتيان بركعتين جالساً إنّما هو في الشكّ بين الثلاث والأربع؛ لأنّه هو المنصوص، فيشمل العاجز عن القيام كما يشمل القادر عليه بلا فرق بينهما.

(مسألة١٣) قوله: أوجهها الصحّة.

أقول: الأظهر الصحّة؛ فإنّ الأمر بالإعادة إرشاد إلى عدم إمكان تصحيح الصلاة بالعلاج مع الشكّ المذكور، ويستلزم جواز الإبطال. لا أنّه إذا أتمّ ثمّ علم بمطابقته للواقع لا تجزي عن الواقع.

(مسألة١٣) قوله: في غير الشكّ في الأُوليين.

أقول: الظاهر أنّه لا تجب الإعادة.

(مسألة١٤) قوله: من غير حاجة إلى نية العدول.

أقول: لأنّه وإن كان الظاهر من الأدلّة أنّ مجرّد الشكّ ليس من قواطع الصلاة، وأنّ الحكم بعدم المضي على الشكّ في مقام بيان عدم إمكان العلاج لتصحيح الصلاة مع هذا الشكّ، فلا إشكال في صحّة العدول إلى التمام على تقدير صحّته واقعاً. لكن العدول إنّما هو من الصلاة الصحيحة، وهي مشكوكة ومحكومة بالبطلان، ولو ظاهراً.

القول في الشكوك التي لا اعتبار بها

(مسألة ١) قوله: ثلاث صلوات متوالية.

أقول: هذا إذا لم يكن كثير الشكّ قبل ذلك، وإلّا فلا إشكال في صدق كثير الشكّ مع استقرار شكّه في خصوص صلاة الصبح ـ مثلاً ـ من الأيّام المتوالية، ولو في كلّ صلاة مرّة واحدة.

والذي ورد النصّ بكونه من كثير السهو، السهو في كلّ ثلاث صلوات مرّة؛ أي لايخلو كلّ ثلاث صلوات يصلّيها من السهو ـ ولو في واحد منها ـ مرّة واحدة. لكنّه لايعطي الضابطة للتعبير في النصّ بأنّه ممّن كثر عليه السهو؛ فإنّ كلمة «من» تفيد أنّه من أفراد كثير السهو، لا أنّه ينحصر فيه.

(مسألة ٣) قوله: والأحوط ترك القراءة والذكر.

أقول: لا دليل على حرمة العمل بالوسواس، فلا وجه لبطلان عمله إذا كان مقروناً بقصد القربة.

نعم مع الإلتفات بكونه وسواسياً يطيع الشيطان ربّما يكون عمله حراماً ويسقط عنه التكليف، وإن كان في الواقع تاركاً لما كان غيره مأموراً به.

والتحقيق: منع حرمة مطلق إطاعة الشيطان؛ فإنّه ربّما يأمر بالمباحات لتضييع وقت الإنسان.

قوله: ومنها شكّ كلّ من الإمام والمأموم... وجريان الحكم في الشكّ في الأفعال أيضاً لايخلو من وجه.

أقول: لإطلاق قولهعليه السلام في مصحّح حفص: «ليس على الإمام سهو، ولا على من خلف الإمام سهو»[١].

ولايرد عليه: أنّ إطلاقه ممّا لايمكن العمل به؛ لعدم تقيّده بحفظ أحدهما؛ فإنّ ذلك منصرف الإطلاق بلا إشكال. ووجه الانصراف مناسبة الحكم والموضوع الواضحة عند العرف. ويؤيّده ما رواه محمّد بن سهل عن الرضاعليه السلام: «الإمام يحفظ أوهام من خلفه، إلّا تكبيرة الإحرام»[٢].

هذا كلّه مضافاً إلى الأولوية؛ فإنّه لو جاز التعويل على الإمام ـ مثلاً ـ والاكتفاء به في تمام الركعة جاز التعويل في بعض الركعة بطريق أولى.

قوله: ومنها شكّ كلّ من الإمام والمأموم... ولايرجع الظانّ إلى المتيقّن.

أقول: بل الأظهر رجوع الظانّ، وإن خالف فيه جماعة من المحشّين لـ«العروة» كالعلّامة البروجردي والسيّد الخوئي وغيرهما؛ لوجوه:

الأوّل: إطلاق صحيحة علي بن جعفر قال: سألته عن الرجل يصلّي خلف الإمام لايدري كم صلّى، هل عليه سهو؟ قال: «لا»[٣].

ويشهد على شمول «لايدري» على الظنّ صحيحة عبد الرحمان بن سيابة

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢٤٠، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٤، الحديث ٣.

٢ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢٤٠، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٤، الحديث ٢.

٣ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢٣٩، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٤، الحديث ١.

وأبي العبّاس عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**إذا لم تدر ثلاثاً صلّيت أم أربعاً، ووقع رأيك على الثلاث فابن على الثلاث**»[١].

الثاني: إطلاق صحيحة حفص: «**ليس على الإمام سهو، ولا على من خلف الإمام سهو**»[٢]. ويشهد على شمول السهو على الظنّ حديث علي بن جعفر في كتابه عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الرجل يسهو فيبني على الظنّ كيف يصنع؟[٣].

الثالث: حديث إبراهيم بن هاشم في «نوادره» أنّه سئل أبو عبدالله عليه السلام عن إمام يصلّي يقول هؤلاء: قوموا، ويقول هؤلاء: اقعدوا، والإمام مائل مع أحدهما أو معتدل الوهم، فما يجب عليه؟ قال عليه السلام: «**ليس على الإمام سهو إذا حفظ من خلفه**»[٤].

الرابع: حديث محمّد بن سهل عن الرضا عليه السلام قال: «**الإمام يحمل أوهام من خلفه، إلّا تكبيرة الافتتاح**»[٥]. ويدلّ على صدق الوهم على الظنّ حديث إسحاق

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢١١، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب٧، الحديث١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢٤٠، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٤، الحديث٣.

٣ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢١١، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب٧، الحديث٣.

٤ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢٤١، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٤، الحديث٨.

٥ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢٤٠، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٤، الحديث٢.

بن عمّار قال أبو عبدالله عليه السلام : «إذا ذهب وهمك إلى التمام ابداً في كلّ صلاة...»[١] إلى آخره. وأمّا وجه ما ذهب إليه جماعة من أعاظم المحشّين ـ وهو أنّ الظنّ بمنزلة العلم شرعاً، فيشمله حكمه ـ يردّه: أنّه لم يقم دليل على تنزيل الظنّ بمنزلة العلم في الصلاة مطلقاً في جميع أحكامه، والذي دلّ الدليل عليه مجرّد اعتباره في الصلاة عند عدم العلم في الجملة ـ كما تقدّم ـ لا تنزيله بمنزلة العلم في الصلاة بالنسبة إلى جميع أحكامها. فإذا قدّمنا أدلّة رجوع كلّ من الإمام والمأموم إلى الآخر عند عدم حفظه على سائر أدلّة أحكام السهو في الصلاة ـ لكونه حاكمة عليها ورافعة لأحكام السهو عنها ـ كان المعتبر ما ذكرناه من الأحاديث بلا إشكال.

قوله: ومنها شكّ كلّ من الإمام والمأموم... ويرجع الشاكّ إلى الظانّ على الأقوى.

أقول: محلّ تأمّل.

قوله: ومنها شكّ كلّ من الإمام والمأموم... لم يرجع إليهم.

أقول: للتعارض.

قوله: ومنها شكّ كلّ من الإمام والمأموم... بل يرجع الشاكّ منهم بعد ذلك إلى الإمام.

أقول: وهو محلّ منع؛ لعدم كون الإمام متيقّناً وحافظاً، وقد تقدّم أنّ المناط هو اليقين.

(مسألة ٤) قوله: والأحوط مع ذلك إعادة الصلاة.

أقول: الاثنين والثلاث والآخر بين الثلاث والأربع يحتمل رجوعهما إلى ذلك القدر المشترك.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢١١، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٧، الحديث ٢.

القول في حكم الظنّ في أفعال الصلاة وركعاتها

(مسألة ١) قوله: أمّا الظنّ في الأفعال ففي اعتباره إشكال.

أقول: والأظهر حجّيته وكونه بمنزلة اليقين؛ وفاقاً لجماعة من الفقهاء، بل عن المحقّق الثاني: أنّه لا خلاف فيه. وفي بعض حواشي «الألفية»: أنّ أصحابنا مجمعون على اعتباره في عدد الصلاة وأفعالها، كما في «الجواهر»[١].

والوجه في ذلك: أنّه لا مناص من حجّية الظنّ في أفعال الصلاة؛ فإنّ الشكّ في إتيان فعل من أفعال الصلاة يستلزم دوران الأمر بين محذورين؛ فإنّ الإتيان به مع الشكّ لاينفكّ من احتمال الزيادة، كما أنّ تركه لاينفكّ من احتمال النقيصة.

فحيث لايجوز الاحتياط بقطع الصلاة وإعادتها، وكان الحكم بالعمل بالأصل على خلاف الظنّ ترجيحاً للوهم على الظنّ وإيقاعاً للمكلّف في المحذور المظنون لأجل المحذور الموهوم، وحيث إنّ الغاية من جعل الحكم الظاهري هو التحفّظ على الحكم الواقعي حتّى الإمكان ما لم يستلزم الحرج.

تعيّن كون الحكم الظاهري عند الشكّ في فعل من أفعال الصلاة هو العمل بالظنّ لا محالة، لا الحكم بالعمل بالأصل المخالف للظنّ المستلزم لإيقاع المكلّف في مخالفة الحكم الواقعي بحسب الاحتمال الراجح، هذا.

مضافاً إلى أنّ الحكم بالعمل بالظنّ في مجموع الركعة يتضمّن الحكم بالعمل به في كلّ فعل من أفعالها، والمحذور في العمل بالظنّ في فعل وحده ـ وهو الاحتمال الموهوم بكونه مخلّاً لصحّة الصلاة واقعاً ـ موجود بعينه في العمل به في ضمن العمل بالظنّ في مجموع الركعة مع تكرّر تلك المحذور بتعداد سائر أفعال

---

١ ـ جواهر الكلام ١٢: ٣٦٥ و ٣٦٩.

الركعة، فكيف يمكن الحكم بحجّية الظنّ في مجموع الركعة من دون حجّيته في فعل من أفعالها؟!

ويدلّ على ذلك النبويان: «إذا شكّ أحدكم في الصلاة فلينظر أحرى ذلك إلى الصواب، فليبنِ عليه»[١] و «إذا شكّ أحدكم في الصلاة فليتحرّ الصواب»[٢].

القول في ركعات الاحتياط

(مسألة ١) قوله: لايجوز الفصل بينها وبين الصلاة بالمنافي.

أقول: لو كان عمداً تبطل الصلاة وتجب إعادة أصل الصلاة، بلا حاجة إلى صلاة الاحتياط.

(مسألة ٢) قوله: وتكبيرة الإحرام.

أقول: والدليل على اعتباره وغيره ممّا يعتبر في الصلاة هو الدليل على كونها صلاة مستقلّة بمنزلة الركعة الرابعة إن كانت الرباعية فاقدة للركعة الرابعة، وصلاة نافلة إن لم تكن فاقدة لها في الواقع.

(مسألة ٢) قوله: ولا قنوت فيها وإن كانت ركعتين، كما أنّه لا سورة فيها.

أقول: لكونها محسوبة الركعة الرابعة من الصلاة ولا سورة فيها. وتجب فيها الإخفات حتّى في البسملة على الأحوط.

(مسألة ٣) قوله: فلايترك الاحتياط باستئناف الاحتياط ثمّ إعادة الصلاة.

أقول: لا حاجة إلى إعادة صلاة الاحتياط مع إعادة أصل الصلاة، كما تقدّم منّا في المسألة السابقة.

---

١ ـ سنن النسائي ٣: ٢٨، مسند أحمد ١: ٤٥٥ / السطر ١١.

٢ ـ صحيح البخاري ١: ٢٧٣، صحيح مسلم ٢: ٤٣.

(مسألة ٤) قوله: والأحوط إضافة ركعة ثانية لو كانت ركعة من قيام.

أقول: فإنّ مشروعية كون الركعة الواحدة صلاة نافلة مختصّة بصورة الشكّ. وأمّا بعد اليقين بتمامية الصلاة المفروضة فلا دليل على صحّتها.

(مسألة ٤) قوله: فتبيّن كونها ثلاثاً تمّت صلاته.

أقول: فإنّ ذلك هو معنى صلاة الاحتياط، وهو صريح رواية عمّار[١].

(مسألة ٤) قوله: تجب عليه الإعادة بعد الإتيان بركعة أو ركعتين متّصلة.

أقول: لايترك الاحتياط بتكميل عدد الركعات بضمّ ركعة اُخرى ثمّ إعادة الصلاة رأساً.

(مسألة ٤) قوله: فلا تكفي صلاة الاحتياط.

أقول: فإنّها إنّما شرّع في صورة الشكّ.

(مسألة ٤) قوله: وسجدتا السهو للسلام.

أقول: وهو غير مبطل حينئذٍ، وإن لم يكن من قبيل النسيان؛ لما دلّ على صحّتها مع ضمّ صلاة الاحتياط؛ فإنّه يدلّ على صحّتها مع ضمّ الركعة الناقصة إذا علم ذلك بطريق أولى.

(مسألة ٥) قوله: فللبناء على الإتيان بها وجه.

أقول: لو اقترن بالبناء على الفراغ، لكنّه مبني على كون صلاة الاحتياط جزء من الصلاة.

(مسألة ٥) قوله: ولكن الأحوط الإتيان بها ثمّ إعادة الصلاة.

أقول: لا حاجة إلى الإتيان بصلاة الاحتياط بعد ارتكاب المبطل، بل تكفي

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢١٣، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب٨، الحديث٣.

إعادة أصل الصلاة؛ فإنّ صلاة الاحتياط إن كانت جزء من الصلاة فقد بطلت بالمبطل، وإن كانت صلاة مستقلّة لا يجب الإتيان بها مع إعادة أصل الصلاة بلا إشكال.

(مسألة ٦) قوله: وبنى على الإتيان لو تجاوز.

أقول: عملاً بقاعدة التجاوز؛ فإنّها تعمّ جميع أقسام الصلاة.

(مسألة ٦) قوله: لكن الأحوط مع ذلك إعادتها ثمّ إعادة أصل الصلاة.

أقول: والأقوى كفاية إعادة الصلاة بلا إشكال.

القول في الأجزاء المنسية

(مسألة ١) قوله: بل لايجوز الفصل بينهما وبين الصلاة بالمنافي.

أقول: لا دليل على الوجوب تكليفاً؛ لعدم كونه من قبيل قطع الصلاة، بل ذلك بعد الفراغ من الصلاة تعمّ. يجب ذلك وضعاً؛ بمعنى عدم سقوط الأمر بالصلاة التامّة إلّا بالإتيان بقضاء الجزء الفائت بلا فصل.

(مسألة ١) قوله: والأحوط إعادة الصلاة.

أقول: لكون صحّة الصلاة منوطة بقضاء الجزء المنسي من التشهّد أو السجدة، وكونه جزء للصلاة أو بمنزلة الجزء له.

(مسألة ١) قوله: وإن كان الأقوى عدم وجوبها.

أقول: لدلالة موثّق عمّار على قضاء السجدة، ولو بعد فصل طويل من الصلاة. قال‌عليه‌السلام: «**فإذا سلّم سجد مثل ما فاته**». قلت: فإن لم يذكر إلّا بعد ذلك؟ قال‌عليه‌السلام: «**يقضي ما فاته إذا ذكره**»[1].

---

١ ـ وسائل الشيعة ٦: ٣٦٤، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ١٤، الحديث ٢.

وأمّا دعوى كون السجدة أو التشهّد المأتي بهما بعد التسليم جزء للصلاة، وإن وقعا في غير محلّه، فلايكون التسليم ـ حينئذٍ ـ آخر جزء من الصلاة، ولا مخرجاً عنها. ومقتضاه كون ارتكاب المنافي بعد التسليم وقبل الإتيان بهما مبطلاً لأصل الصلاة.

فيدفعها قوله عليه السلام في صحيحة أبي بصير: «فليمض على صلاته، فإذا انصرف قضاها»[١]؛ فإنّها صريحة في حصول الانصراف من الصلاة بالتسليم قبل الإتيان بقضاء السجدة. وصحيحة إسماعيل بن جابر: «فليمضِ على صلاته حتّى يسلّم، ثمّ يسجدها فإنّها قضاء»[٢]؛ فإنّها صريحة في أنّ السجدة قضاء للجزء الفائت، فهو بمنزلة الجزء لا نفسه، وإلّا لم يكن فائتاً. ولا محذور في تنزيل الشارع السجدة المأتي بها في خارج الصلاة، ولو بعد ارتكاب المنافي بمنزلة الجزء لها.

(مسألة ١) قوله: والأقوى عدم وجوب قضاء أبعاض التشهّد.

أقول: بل يجب؛ لإطلاق صحيحة حكم بن حكيم «من نسي من صلاته ركعة أو سجدة أو الشيء منها يقضي ذلك بعينه»[٣].

(مسألة ٢) قوله: ولايشترط التعيين.

أقول: لعدم الدليل على أزيد من وجوب قضاء السجدة، كوجوب قضاء الصوم؛ حيث لايعتبر تعيين كونه قضاء لليوم المتقدّم أو المتأخّر.

(مسألة ٣) قوله: نعم لو كان المنسي التشهّد الأخير فالأحوط إتيانه بقصد القربة المطلقة.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٦: ٣٦٥، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ١٤، الحديث ٤.

٢ ـ وسائل الشيعة ٦: ٣٦٤، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ١٤، الحديث ١.

٣ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢٠٠، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٣، الحديث ٦.

أقول: هذا احتياط غير واجب؛ فإنّ وجه الاحتياط احتمال عدم الخروج عن الصلاة بالتسليم قبل التشهّد؛ لكونه واقعاً في غير محلّه، كما إذا سلّم في الركعة الثالثة من الرباعية، فيجب الإتيان بالتشهّد ثمّ السلام الواجب في آخر الصلاة.

لكن هذا الوجه ممنوع؛ لكون الظاهر من نصوص السلام أنّه مخرج عن الصلاة، فقد خرج عن الصلاة بالتسليم قبل التشهّد. والصلاة صحيحة بمقتضى حديث لا تعاد، ويجب قضاء التشهّد بعد الصلاة للنصّ.

وهذا بخلاف التسليم في الركعة الثالثة من الرباعية؛ فإنّ التسليم لو كان مخرجاً عن الصلاة ـ حينئذٍ ـ استلزم بطلان الصلاة لنقصان ركعة. فلايعقل كونه مخرجاً عن الصلاة ـ أعني الصلاة الصحيحة ـ فهو غير مخرج عن الصلاة، وقد حكم بمقتضى النصّ بعدم الاعتناء به وسجود السهو بعد الصلاة لأجله.

(مسألة ٤) قوله: وإن كان الأقوى عدمه.

أقول: لجريان قاعدة التجاوز؛ فإنّ اعتقاد النسيان إنّما حدث بعد التجاوز عن محلّ السجدة أو التشهّد، وقد زال؛ فلا عبرة به. وإنّما العبرة به ما دام موجوداً. فإذن العبرة بالشكّ الموجود فعلاً، وهو ـ أيضاً ـ حادث بعد تجاوز محلّها، فيجري فيه قاعدة التجاوز بلا إشكال.

(مسألة ٥) قوله: بنى على الأقلّ.

أقول: هذا لو حدث له الشكّ بعد الصلاة، وأمّا لو حدث له الشكّ في أثنائها ففيه تفصيل؛ فإن علم بفوت سجدة في الركعة التي لم تدخل في ركوع الركعة التالية لها، وشكّ في فوت السجدة من الركعة السابقة عليها لايعتني بالشكّ؛ لكونه شكّاً بعد المحلّ.

وإن علم بعكسه ـ أي علم بفوت السجدة من الركعة السابقة، وشكّ في سجدة الركعة التي كان مشتغلاً بها فعلاً، ولم يدخل في فعل بعدها ـ فيجب عليه

الإتيان بالسجدة فعلاً وقضاء سجدة أُخرى بعد تمام الصلاة.

وإن لم يكن له علم بفوت أحدهما تعييناً، وقد علم بفوتِ أحدهما ترديداً فحكمه أيضاً كذلك.

(مسألة ٦) قوله: ففي قطعها إشكال.

أقول: لا إشكال في وجوب قطع الفريضة إذا تذكّر في أثنائها أنّه نسي السجدة أو التشهّد من الفريضة السابقة إذا كانتا من قبيل المترتّبتين، كالظهر والعصر.

فإنّ من شرط صحّة العصر رعاية الترتيب إذا تذكّر تركه في أثنائه، وإنّما يصحّ الظهر المأتي به إذا كان واجداً لأجزائه، والسجود المنسي من أجزائه؛ فإنّه إمّا جزء له واقعاً وآخر أجزاء الصلاة بحسب حكم الشارع برفع اليد عن اعتبار وقوعه في محلّه، وإمّا قضاء له نزّله الشارع بمنزلة جزء الصلاة، وعلى كلا التقديرين تتوقّف تمامية الصلاة على إتيانه.

(مسألة ٧) قوله: ويحتاط بإتيان صلاة الاحتياط بعدها وإعادة الظهر.

أقول: بل تكفي إعادة أصل صلاة الظهر من دون حاجة إلى ضمّ صلاة الاحتياط.

القول في سجود السهو

(مسألة ١) قوله: للكلام ساهياً.

أقول: على الأحوط، بل الأقوى؛ لاحتمال كون المعارض معرضاً عنه عند المشهور. فمقتضى الجمع حمل قوله عليه السلام: «لا شيء عليه»[١] على نفي إعادة الصلاة؛ فإنّ الحديث مسوق لبيان عدم بطلان الصلاة.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢٠٠، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٣، الحديث ٥.

(مسألة ١) قوله: والأحوط إتيانه لكلّ زيادة ونقيصة في الصلاة.

أقول: والأظهر عدم وجوبها لكلّ زيادة ونقيصة، وإن كان أحوط؛ وفاقاً للمتقدّمين من فقهائنا. وإنّما نقل القول به الشيخ عن بعض أصحابنا، ولم يعرف قائله كما ذكره الشهيدتيُّ.

والذي يمكن استفادة الوجوب منه من الأحاديث ثلاثة:

الأوّل: حديث سفيان بن السمط[1]. وهو ضعيف السند؛ لجهالة سفيان وعدم كون الراوي عنه ابن أبي عمير. بل رواه ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن سفيان. والمسلّم من قول الشيخ في «العدّة»: أنّه عرّف بأنّه لا يروي إلّا عن ثقة، هو وثاقة من يروي عنه ابن أبي عمير، لا من يروي عنه الواسطة.

الثاني: صحيح الحلبي عن الصادقعليه السلام قال: «**إذا لم تدر أربعاً صلّيت أو خمساً أم نقصت أم زدت فتشهّد وسلّم واسجد سجدتين بغير ركوع ولا قراءة، تتشهّد فيهما تشهّداً خفيفاً**»[2].

والمحتمل، بل الظاهر منه وجوب السجدة إذا لم يدر أنّه زاد في صلاته أم نقص، فيكون أجنبياً عمّا نحن فيه من اليقين بالزيادة أو اليقين بالنقيصة.

ويشهد له صحيح فضيل بن يسار سأل أبا عبداللهعليه السلام عن السهو، فقال: «**من حفظ سهوه فأتمّه فليس عليه سجدتا السهو، وإنّما السهو على من لم يدر زاد في صلاته أم نقص**»[3]. وصحيح زرارة قال: سمعت أبا جعفرعليه السلام يقول: «قال

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢٥١، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٣٢، الحديث ٣.

٢ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢٣٤، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٠، الحديث ٢.

٣ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢٢٨، كتاب الصلاة، أبواب الخلل في الصلاة، الباب ٢٣، الحديث ٦.

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: **إذا شكّ أحدكم في صلاته فلم يدر زاد في صلاته أم نقص فليسجد سجدتين، وهما جالس، وسمّاهما بالمرغمتين»**[1].

وأمّا ما ذكره الشهيد من دلالة صحيح الحلبي على ما نحن فيه بالأولوية، فتقريبها: أنّ الزيادة أو النقيصة إذا أوجبت سجود السهو إذا كانت محتملة، فهي توجب سجود السهو إذا كانت متيقّنة بطريق أولى.

وهو ممنوع؛ فإنّ الظاهر من قوله عليه السلام في بعض تلك الروايات: «**وسمّاهما رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالمرغمتين**» ـ أي المرغمتين لأنف الشيطان ـ أنّ السبب للسجود هو السهو لا نفس النقيصة أو الزيادة، والسهو إذا لم يدر أنّه زاد أو نقص آكد؛ فإنّه سهى ونقص ـ مثلاً ـ ثمّ سهى وذهل عن ذهنه أنّه نقص وشكّ في أنّه زاد أو نقص، بخلاف ما إذا سهى ونقص ثمّ علم بذلك.

الثالث: موثّق عمّار سأل أبا عبدالله عليه السلام عن السهو ما يجب فيه سجدتا السهو؟ قال: «**إذا أردت أن تقعد فقمت، أو أردت أن تقوم فقعدت، أو أردت أن تقرأ فسبّحت، أو أردت أن تسبح فقرأت، فعليك سجدتا السهو، وليس في شيء ممّا تتمّ به الصلاة سهو**».

وعن الرجل إذا أراد أن يقعد فقام، ثمّ ذكر من قبل أن يقدّم شيئاً أو يحدث شيئاً، فقال: «**ليس عليه سجدتا السهو حتّى يتكلّم بشيء**»[2]، انتهى.

وصدره يعارض بذيله؛ فإنّ ذيله يدلّ على نفي وجوب سجدتي السهو على القيام في موضع القعود وبالعكس، فيحمل الصدر على وجوب سجدتي السهو إذا

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢٢٤، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٤، الحديث ٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢٥٠، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٣٢، الحديث ٢.

لم يتدارك الجزء الواجب قبل فوت محلّه؛ لاسيّما بقرينة قوله عليه السلام في الصدر: «**وليس في شيء ممّا تتمّ به الصلاة سهو**».

فينطبق على ما يدلّ عليه صحيح فضيل بن يسار سأل أبا عبدالله عليه السلام عن السهو، فقال: «**من حفظ سهوه فأتمّه فليس عليه سجدتا السهو**»[١]، وخبر سماعة: «**من حفظ سهوه فليس عليه سجدتا السهو**»[٢]. وصحيح الحلبي: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يسهو في الصلاة فينسى التشهّد، قال: «**يرجع ويتشهّد**». قلت: أيسجد سجدتي السهو؟ فقال: «**لا، ليس في هذا سجدتا السهو**»[٣]. وخبره الآخر[٤] الذي ظاهره اختصاص سجدتي السهو بصورة فوات محلّ التشهّد بالدخول في ركوع الركعة الثالثة. وغيرها من الأخبار.

وعلى أيّ حال: فلا مجال لرفع اليد عن الأخبار الكثيرة الدالّة على نفي سجود السهو للزيادات الحاصلة بالرجوع؛ لتدارك المنسي الواردة في نسيان التشهّد، كما أشرنا إلى جملة منها، وكذا الأخبار الدالّة على أنّه لا شيء على من نسي القراءة أو ذكر الركوع، وخبر أبي بصير وخبر محمّد بن منصور الصريحين بأنّه ليس على من نسي سجدتي السهو سهو.

فمقتضى الجمع حمل ما دلّ على الأمر بسجود السهو لكلّ زيادة ونقيصة على الاستحباب.

(مسألة ١) قوله: تعدّد السجود.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢٢٥، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٤، الحديث ٦.

٢ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢٣٨، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣، الحديث ٤.

٣ ـ وسائل الشيعة ٦: ٤٠٦، كتاب الصلاة، أبواب التشهّد، الباب ٩، الحديث ٤.

٤ ـ وسائل الشيعة ٦: ٤٠٦، كتاب الصلاة، أبواب التشهّد، الباب ٩، الحديث ٣.

أقول: فإنّ الأصل عدم تداخل الأسباب.

(مسألة ٥) قوله: ولايجب فيه تعيين السبب.

أقول: لعدم دليل على وجوب أزيد من ذات السجدتين.

(مسألة ٥) قوله: كما لايجب الترتيب فيه بترتيب أسبابه على الأقوى.

أقول: لعدم دليل على الترتيب، والأصل البراءة.

(مسألة ٥) قوله: ولايجب فيه التكبير.

أقول: وما ورد في فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم لايدلّ على الوجوب، بل استحباب التكبير قبل السجدة ـ حتّى سجدة الشكر ـ قرينة على كون فعله صلى الله عليه وآله وسلم للاستحباب. ويدلّ على نفي الوجوب موثّق عمّار، وإن كان بعض فقراته معرضاً عنه.

(مسألة ٥) قوله: والأحوط مراعاة جميع ما يجب في سجود الصلاة.

أقول: وهو الأظهر؛ لإلغاء خصوصية الكلام في قوله عليه السلام في صحيحتي الحلبي وابن أبي يعفور[١] من الأمر بسجدتي السهو قبل الكلام، وتعميم الحكم لكلّ ما يبطل الصلاة.

(مسألة ٥) قوله: نعم لايترك الاحتياط في ترك السجود على الملبوس.

أقول: بل لايترك الاحتياط؛ لإطلاق قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «**جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً**»[٢].

(مسألة ٥) قوله: السّلام عليك.

أقول: وفي أحد طريقي «التهذيب»: «والسلام عليك» بزيادة «الواو». ومقتضى دوران الأمر بين الزيادة والسقوط وإن كان يرجّح السقوط سهواً ـ لكونه

---

١ ـ وسائل الشيعة ٦: ٤٠٢، كتاب الصلاة، أبواب التشهّد، الباب ٩، الحديث ٣، والباب ٧، الحديث ٤.

٢ ـ وسائل الشيعة ٣: ٣٥٠، كتاب الطهارة، أبواب التيمّم، الباب ٧، الحديث ٤.

الغالب ـ إلّا أنّه لايستقيم في الواو؛ فإنّه ربّما يزاد سهواً بخلاف جملة أو كلمة أُخرى، فالأقوى عدم وجوب الواو؛ لأصل البراءة.

(مسألة ٥) قوله: لكن عدم وجوب الذكر ـ سيّما المخصوص منه ـ لايخلو من قوّة.

أقول: والأظهر ـ وفاقاً للشيخ والمحقّق في «الشرائع» وغيرهما ـ استحباب الذكر في سجدتي السهو؛ لصراحة موثّقة عمّار[١] في نفي الوجوب. وما قيل من دلالتها على نفي تشريع الذكر فيهما ممنوع؛ لاستحباب الذكر مطلقاً في جميع الحالات، وقد وقع السؤال فيها عن وجوب التسبيح فيهما كسجدات الصلاة. فقوله عليه السلام: «**إنّما هما سجدتان فقط**»[٢]؛ أي لايجب فيهما تسبيح ولا غيره.

(مسألة ٦) قوله: وإن تجاوز لايعتنى به.

أقول: فيه إشكال، وكذا فيما بعده؛ للإشكال في جريان قاعدة التجاوز في غير الصلاة.

(مسألة ٦) قوله: ولو علم بأنّه زاد سجدة... أعاد.

أقول: والوجه في ذلك: أنّ قوله عليه السلام «**فتشهّد بعد السجدتين**» ظاهر في لزوم وقوع التشهّد بعد السجدة الثانية، فلو أخلّ به كان إخلالاً بالمجموع المأمور به على الهيئة الخاصّة؛ فتجب إعادته.

وفيه: أنّ السجدة الأُولى تخرج بالإتيان بالسجدة الثالثة عن صلاحية كونها من سجدتي السهو المأمور بهما؛ لاشتراطهما باتّصال الثانية بالتشهّد والسلام،

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢٣٥، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٠، الحديث ٣.

٢ ـ نفس المصدر.

فينطبق المأمور به على الثانية والثالثة قهراً. نعم لو أتى بثلاث سجدات عمداً كانت الثالثة تشريعاً باطلاً، فتجب ـ حينئذٍ ـ إعادة السجدتين معاً.

(مسألة ٦) قوله: أو علم أنّه نقص واحدة أعاد.

أقول: أي أعاد السجدتين معاً؛ لعدم كفاية الإتيان بالسجدة الواحدة بعد التشهّد والسلام؛ فإنّ السلام من قبيل كلام الآدمي، وقد تقدّم أنّ مبطلات الصلاة تبطل سجود السهو أيضاً.

نعم، لو صدر منه السلام في أثناء الصلاة سهواً لم يحكم ببطلان الصلاة؛ لأجل جريان حديث «**لا تعاد الصلاة إلّا من خمس**»[1]؛ فإنّه يدلّ على عفو الشارع عن إعادة الصلاة لأجل السهو. وأمّا في سجود السهو فلم يدلّ دليل على العفو.

ختام فيه مسائل متفرّقة

(مسألة ١) قوله: لو شكّ في أنّ ما بيده ظهر أو عصر.

أقول: أي كان فاقداً لنية أحدهما بعينه بالفعل، وشكّ في منويه من أوّل الصلاة.

(مسألة ٢) قوله: وعليه قضاؤهما.

أقول: إلّا إذا علم بكون إحدى السجدتين من الركعة الأخيرة قبل السلام أو بعده قبل فعل المنافي، وجب عليه تداركها ثمّ السلام بعدها.

(مسألة ٢) قوله: وكذا إن لم يدر أنّهما من أيّ الركعات.

أقول: إذا شكّ في ذلك قبل التسليم يأتي بسجدة ثمّ يتشهّد ويسلّم؛ لاحتمال كون إحدى السجدتين الفائتتين من الركعة الأخيرة؛ فلايجري فيها قاعدة التجاوز

---

١ ـ وسائل الشيعة ٥: ٤٧٠، كتاب الصلاة، أبواب أفعال الصلاة، الباب ١، الحديث ١٤.

بخلاف الركعات المتقدّمة، ويقضي سجدة أُخرى بعد التسليم، والأحوط قضاء سجدتين.

وكذلك إذا شكّ في ذلك بعد التسليم وقبل فعل المنافي احتاط بإتيان سجدة، ثمّ التشهّد والتسليم، ثمّ إتيان سجدة أُخرى.

(مسألة ٣) قوله: الأحوط الجمع بين البناء وعمل الشكّ وإعادة الصلاة.

أقول: بل يكفي البناء وعمل الشكّ.

(مسألة ٤) قوله: جعلها آخر الظهر.

أقول: فإنّ الأصل عدم الإتيان بالركعة الرابعة من الظهر، ولو جعلها آخر الظهر حصل له اليقين بصحّة الظهر على كلا التقديرين، بخلاف ما لو جعلها أوّل العصر؛ فإنّ فيه احتمال بطلان الصلاتين.

(مسألة ٥) قوله: بطلت صلاته.

أقول: بل الظاهر صحّة صلاة العشاء؛ لجريان حديث لا تعاد بالنسبة إلى شرطية تقدّم المغرب ـ بناءً على جريان حديث لا تعاد في أثناء الصلاة أيضاً ـ وعدم إمكان العدول إلى صلاة المغرب؛ للحكم ببطلانها مع الشكّ في الركعات مطلقاً؛ فإنّ أدلّة العدول منصرفة عن صورة عدم إمكان تصحيح المعدول إليها.

(مسألة ٦) قوله: فالأقوى رفع اليد عن العصر وإتمام الظهر.

أقول: إذا كان في الركعة الأُولى من العصر عدل إلى الظهر وجعلها الركعة الرابعة منه.

(مسألة ٨) قوله: يتمّها بقصد ما في الذمّة.

أقول: فإنّ المسألة ليست من المنصوصات، فيدور أمره بين جعل الركعة المشكوكة آخر صلاته أو أُولى صلاة الاحتياط. والأحوط جعلها آخر صلاته؛ لمطابقته مع أصالة العدم، وإن كانت تلك الأصل غير معمول بها في الشكوك

المنصوصة، بل غيرها؛ ولذا يجب الاحتياط بإعادة أصل الصلاة بعد الإتيان بصلاة الاحتياط.

(مسألة ٩) قوله: بطلت.

أقول: قد حكم العلّامة السيّد الخوئي‌ تَتِئُ بصحّة صلاة المغرب؛ استناداً إلى قوله‌عليه السلام: «**كلّ شيء ممّا قد مضى فأمضه كما هو**»[١]؛ فإنّه يصدق المضي بالدخول فيما لايمكن معه التدارك.

وفيه: أنّه لو أراد جريان ذلك بالنسبة إلى نفس صلاة المغرب فليس ممّا قد مضى؛ لاحتمال كونه في أثنائها. ولو أراد جريانه بالنسبة إلى التسليم فالشكّ في أصل وجوده، وإنّما يجري لو كان أصل وجوده محرزاً وكان الشكّ في صحّته.

(مسألة ١١) قوله: فالظاهر بطلان صلاته.

أقول: التحقيق بطلان الصلاة في مفروض أصل المسألة وكذا في عكسه؛ فإنّ الحكم بالبناء على الأكثر والإتيان بصلاة الاحتياط بعد التسليم عند الشكّ بين الثلاث والأربع لأجل تصحيح الصلاة على كلا الاحتمالين، فلايشمل ما إذا قطع ببطلان الصلاة على تقدير كونها ثلاث ركعات؛ لاشتمال الركعة الثالثة ـ حينئذٍ ـ على ركوعين، كما في مفروض أصل المسألة.

وكذا في عكس المسألة؛ للقطع ببطلان الصلاة على تقدير كون الصلاة أربع ركعات؛ لاشتمال الركعة الرابعة على ركوعين لو حكمنا بوجوب الركوع مع الشكّ. وعلى تقدير كون الصلاة ثلاث ركعات؛ لفقدان الركعة الثالثة للركوع لو حكمنا بترك الركوع مع الشكّ.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣، الحديث ٣.

(مسألة١٣) قوله: ثمّ إعادة الصلاة.

أقول: حكم العلّامة السيّد الخوئي ـ أعلى الله مقامه ـ بصحّة الصلاة في هذه المسألة في تعليقته، وعلّله في «محاضراته» بما محصّله: أنّ جريان قاعدة التجاوز بالنسبة إلى ترك السجدتين كلّ واحد منهما في ركعة أُخرى لايعارض جريانها بالنسبة إلى تركهما معاً في ركعة واحدة؛ لكون الثاني في رتبة متقدّمة على الأوّل؛ فإنّ أثر جريانها في الأوّل نفي قضاء السجدة، وفي الثاني الحكم بصحّة الصلاة. ونفي قضاء السجدة أو إثباتها فرع صحّة الصلاة رأساً؛ فلا تجري قاعدة الفراغ بالنسبة إليه في رتبة جريانها في ترك السجدتين معاً؛ فتجري بالنسبة إلى ترك السجدتين معاً بلا معارض.

ولكن يرد عليه: أنّ مرجع قاعدتي التجاوز والفراغ إلى أصالة عدم الغفلة، وهي من القواعد العقلائية، كما بيّنهتَدِّسِّرُّ في «محاضراته» في الأُصول. فليست قاعدة التجاوز قاعدة شرعية تعبّدية، بل كانت أدلّتها الشرعية إمضاء للقاعدة العقلائية، وجريان القاعدة العقلائية لا تتوقّف على وجود أثر شرعي له، كالأصل التعبّدي الشرعي. فلايجري في كلا الموردين في مفروض المسألة لأجل التعارض عند العقلاء، فلا تجري شرعاً أيضاً لعدم كون أدلّتها إلّا إمضاءً لجريانها عند العقلاء.

(مسألة١٥) قوله: ومع التجاوز عن المحلّ لزوم العود لتداركهما.

أقول: عدّ النهوض من الغير ـ الذي كان الدخول فيه مورداً لقاعدة التجاوز ـ محلّ تأمّل بل منع؛ لعدم كونه من أفعال الصلاة، وانصراف الغير في قوله عليه السلام: «**ودخلت في غيره**»[1] إلى سائر أفعال الصلاة.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣، الحديث ١.

(مسألة١٦) قوله: فالأقوى الاكتفاء بإتيان التشهّد.

أقول: بل الظاهر أنّ الأقوى هو إعادة الصلاة بعد إتمامها بإتيان السجدتين والتشهّد وإتيان سجدتي السهو بعدها؛ فإنّ القيام حسب الفرض زائد ليس من أجزاء الصلاة، بشهادة أنّه يجب عليه العود للتشهّد ثمّ القيام ثانياً.

ومنصرف الحديثين الدالّين على قاعدة التجاوز هو الدخول في الغير من أجزاء الصلاة.

فتجب عليه السجدتان والتشهّد، ثمّ الاحتياط بإتيان سجدتي السهو مع الإعادة للصلاة؛ للعلم الإجمالي إمّا بزيادة التشهّد، أو بطلان الصلاة لزيادة السجدتين معاً.

(مسألة١٧) قوله: فإن كان بعد الدخول في القيام لم يعتن بشكّه.

أقول: قد تقدّم الإشكال فيه في المسألة السابقة.

(مسألة٢٠) قوله: ويأتي بصلاة الاحتياط.

أقول: بل الظاهر جريان قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الظهر، وعدم جريان قاعدة البناء على الأربع والتسليم والإتيان بصلاة الاحتياط؛ فإنّ ذلك إنّما يجري لتصحيح الصلاة، فلا مجال لجريانها مع العلم ببطلان العصر؛ إمّا لأجل فقد الترتيب، أو لأجل التسليم في الثلاث؛ فلايحتمل كون التسليم صحيحاً على كلا التقديرين.

والتحقيق: أنّه يسلّم بعد العدول بنيته إلى ما هو وظيفته فعلاً من الظهر أو العصر، ثمّ يأتي بصلاة الاحتياط؛ فتصحّ ظهراً إن كان الناقص صلاة الظهر، وتصحّ عصراً إن كان الناقص صلاة العصر، ثمّ يأتي بصلاة العصر احتياطاً.

(مسألة٢٤) قوله: فإنّ الظاهر: الحكم ببطلان الثانية وصحّة الأُولى.

أقول: لكن لايترك الاحتياط بإعادة كلتا الصلاتين.

(مسألة٢٩) قوله: يجب عليه الإتيان بركعة متّصلة.

أقول: لانطباق دليل حكم الشكّ بين الثلاث والأربع عليه، ولايضرّ كون الشكّ بعد السلام؛ فإنّ السلام زائد حسب الفرض وقع في غير محلّه. أمّا إذا احتمل أنّه أتى بالركعة الناقصة ثمّ سلّم بعده فلايحرز بأصالة عدمها كونه في حال الصلاة حتّى يجري عليه حكم الشكّ بين الثلاث والأربع.

(مسألة ٣١) قوله: فالظاهر بطلان صلاته.

أقول: ولعلّ الأقوى صحّة الصلاة؛ لكون مفاد قاعدة التجاوز عدم الاعتناء بالشكّ وترتيب آثار الإتيان به من حيث عدم وجوب الإتيان به ثانياً. ويمكن أن يقال: إنّ مفاده ترتيب الآثار به من حيث عدم وجوب الإتيان به ثانياً وعدم جواز تكراره بقصد الجزئية؛ فيكون مخصّصاً لأصالة عدم الزيادة؛ فلا تجري أصالة عدم الزيادة المصحّحة للصلاة فيما نحن فيه.

(مسألة ٣٤) قوله: ويجري بالنسبة إلى المشكوك فيه قاعدة التجاوز.

أقول: والتحقيق عدم جريان قاعدة التجاوز؛ لما تقدّم في التعليقات السابقة.

(مسألة٣٧) قوله: فلايجب عليه شيء.

أقول: لأنّه يتعارض قاعدة التجاوز الحاكمة على أصالة عدم الإتيان بالنسبة إلى ترك السجدة من الركعة الأُولى، مع أصالة العدم بالنسبة إلى زيادة السجدة في الركعة الثانية؛ فتجري أصالة عدم الإتيان بالنسبة إلى السجدة من الركعة الأُولى بلا مانع.

لكن التحقيق: جريان قاعدة التجاوز؛ لعدم جريان أصالة عدم الزيادة في الركعة الثانية؛ لكون أثرها مجرّد وجوب سجود السهو، والعلم حاصل تفصيلاً بوجوبها؛ إمّا للزيادة في الثانية أو النقيصة في الأُولى.

ولايرد عليه: أنّ العلم التفصيلي الحاصل من العلم الإجمالي لايوجب انحلاله، فإنّ ذلك فيما إذا كان العلم الإجمالي بالتكليف موجباً للعلم التفصيلي بالتكليف، كما إذا لاقى أحد المشتبهين مع جزء من الآخر يحصل العلم التفصيلي ـحينئذٍـ بوجوب الاجتناب عنه، ولايوجب ذلك انحلال العلم الإجمالي؛ فيجب الاجتناب عن الطرف الآخر أيضاً.

وأمّا فيما نحن فيه فالعلم الإجمالي إمّا بالزيادة أو النقيصة علم بالموضوع، والعلم بالتكليف ليس إلّا تفصيلياً؛ وهو وجوب سجدتي السهو. وأمّا وجوب قضاء السجدة من الركعة الأُولى فهو مشكوك؛ فالأصل عدمها.

(مسألة٣٨) قوله: وليس عليه سجدتا السهو.

أقول: فإنّ البناء على الثلاث ليس حكماً مستمرّاً إلى ما بعد التسليم حتّى يقتضي وجوب سجدة السهو بعد الصلاة؛ لأنّه محكوم بعد التسليم بالإتيان بالركعة المشكوكة في ضمن صلاة الاحتياط.

والأظهر: أنّه لو عرض له الشكّ في أثناء التشهّد قطعه وبنى على الثلاث، فيحصل له العلم الإجمالي إمّا بزيادة ما قرأه من التشهّد، أو نقصان ما تركه منه؛ فتجب عليه سجدتا السهو بناءً على وجوبه لكلّ زيادة ونقيصة.

القول في صلاة القضاء

(مسألة ٣) قوله: ويسقط عنه الأداء.

أقول: لقوله عليه السلام: «**لا صلاة إلّا بطهور**»[١]. وأمّا حديث: «**لايسقط الصلاة بحال**» فلم يثبت له سند. نعم ورد في المستحاضة أنّها: «**لا تدع الصلاة بحالٍ**»[٢]، والظاهر منه بقرينة كونها في قبال الحائض ـ حيث يسقط عنها الصلاة ـ أنّ المستحاضة لاتسقط عنها الصلاة في أيّ قسم من أقسام الاستحاضة؛ حتّى الكثيرة.

وممّا يمكن الاستدلال به على سقوط الأداء عن فاقد الطهورين قوله عليه السلام: «**الصلاة ثلاثة أثلاث: ثلث طهور، وثلث ركوع، وثلث سجود**»[٣]؛ فإنّه يدلّ على أنّ هؤلاء الثلاث ليس بمثابة سائر الأجزاء والشرائط، وأنّه لايمكن تحقّق الصلاة إلّا بها. ولمّا كان للركوع والسجود مراتب عديدة، إلى أن تنتهي إلى حدّ الإيماء بغمض العين فلايكون المكلّف عاجزاً عنهما بالكلّية، بخلاف الطهور فإنّه ينتفي بفقد الماء والتراب، فتكون صلاة الفاقد لهما باطلة لا محالة.

(مسألة ٥) قوله: فالعبرة بحال الفوت على الأصحّ.

أقول: بل هو المتعيّن؛ لتبدّل التكليف بالإتمام إلى التكليف بالقصر ـ مثلاً ـ في أثناء الوقت، وانعدامه من دون صدق الفوت. والفوت إنّما يتحقّق في آخر الوقت؛ فلايصدق إلّا بالنسبة إلى ما تعلّق به تكليفه بالفعل.

والأحوط الجمع بين القصر والإتمام؛ للنصّ الدالّ على وجوب القضاء على

---

١ ـ وسائل الشيعة ١: ٣١٥، كتاب الطهارة، أبواب أحكام الخلوة، الباب ٩، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢: ٣٧٣، كتاب الطهارة، أبواب الاستحاضة، الباب ١، الحديث ٥.

٣ ـ وسائل الشيعة ٦: ٣٨٩، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ٢٨، الحديث ٢.

طبق أوّل الوقت. وهو وإن كان لايخلو عن خدشة في السند إلّا أنّ الشيخ وابن إدريس عملا به. بل نسبه في «المبسوط». كما نقل إلى الإجماع. وإن نسب إلى المشهور ما قوّيناه من لزوم رعاية آخر الوقت.

(مسألة ٥) قوله: يحتاط في القضاء أيضاً.

أقول: لكون متعلّق التكليف في القضاء هو عين متعلّق التكليف في الأداء، والعلم الإجمالي الموجب للاحتياط في الأداء عند تردّده بين القصر والإتمام يوجبه في القضاء أيضاً.

(مسألة ٦) قوله: وتعيّن القصر على الأحوط.

أقول: بل هو المتعيّن. لا لتعيّن القصر في آخر الوقت؛ فإنّ التعيّن في آخر الوقت عقلي لا شرعي. بل الصحيح في وجه تعيين القصر: أنّ من المحتمل أن يكون تجويز الإتمام في مقام الأداء إذا أتى بها في الحرمين، وأمّا إذا لم يؤدّها وتركها ـ كما هو المفروض في المسألة ـ فحكم المسافر هو القصر بالأصالة. كما أنّ في مسألة ترك صلاة الجمعة في يوم الجمعة المتعيّن هو أربع ركعات؛ لتبدّل حكم أداء الجمعة بحكم أداء الظهر لا بالقضاء. والفوت الموجب للقضاء هو فوت الظهر الذي هو أربع ركعات.

(مسألة ٨) قوله: بل عدم وجوب الترتيب مطلقاً... لايخلو من قوّة.

أقول: وقد ادّعى عليه الإجماع في «الخلاف» و«المعتبر» و«التذكرة». ولم يعرف المخالف له. ويدلّ عليه صحيح زرارة حيث إنّه صريح في بيان حكم قضاء الفائتة إذا كان عليه قضاء صلوات فاتته من قبل. فقوله عليه السلام: **«فابدأ بأوّلهنّ»**[1] يدلّ على وجوب الابتداء بقضاء ما فات منها. وما قيل من احتمال أن يراد منها

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢٥٤، كتاب الصلاة، أبواب قضاء الصلوات، الباب ١، الحديث ٤.

أُولاهنّ في الإتيان بقضائها، فمردود يكون الأمر بالابتداء به لغواً وتحصيلاً للحاصل؛ لحصوله قهراً. وقوله: «**فأذّن لها وأقم**» بيان لآداب قضاء صلوات عديدة في وقت واحد بعد بيان أصل حكم الترتيب في قضائها.

ويدلّ عليه أيضاً قولهعليه السلام في رواية جميل: «**يبدأ بصلاة الوقت الذي هو فيه... ثمّ يقضي ما فاته، الأوّل فالأوّل**»[1]؛ فإنّه بيان للحكم الكلّي في كيفية قضاء الصلوات الفائتة بما يعلم منها حكم مورد السؤال، وليس بياناً لحكم خصوص مورد السؤال حتّى يستشكل فيه بأنّ صدق الأوّل فالأوّل لايكون إلّا في ثلاث وما زاد، وليس في مورد السؤال بعد فرض كون صلاة المغرب في وقته إلّا فائتتان. والإرسال في سنده منجبر بعمل الأصحاب.

(مسألة١٠) قوله: يجوز الاكتفاء بالقدر المعلوم على الأقوى.

أقول: لكون ما زاد عليه مورداً لقاعدة الشكّ بعد الوقت. فلايعتنى به.

وما يمكن أن يقال: من أنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية؛ فهو في أوّل أزمنة القضاء من كلّ صلاة كان عالماً باشتغال ذمّته بالقضاء، والاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية. مردود: بأنّ العلم حجّة ومنجّز للتكليف مادام موجوداً؛ فإذا انتفى العلم انتفت حجّيته ومنجّزيته، فهو إنّما يقتضي البراءة اليقينية مادام موجوداً.

(مسألة١١) قوله: لايجب الفور في القضاء.

أقول: فإنّ الأخبار الدالّة على عدم وجوب فورية القضاء والمواسعة كثيرة، سردها في «الجواهر» بما تبلغ خمسة وعشرين حديثاً. ونتيجة الجمع بينها وبين أخبار المضائقة على تقدير دلالتها عليها هو استحباب الفورية والمضائقة.

وذهاب القديمين والشيخين والسيّدين إلى المضائقة وإن كان يوهم الإعراض

---

١ ـ وسائل الشيعة ٤: ٢٨٩، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٦٢، الحديث٦.

عن أخبار المواسعة. ولكن التتبّع كما في «الجواهر» يشهد بأنّ المواسعة هي قول المتقدّمين عليهم؛ إذ هي مذهب علي بن أبي شعبة الحلبي في أصله الذي صحّحه الصادق عليه السلام واستحسنه، والحسين بن سعيد الأهوازي الذي هو من أجلّاء أصحاب الأئمّة عليهم السلام ، وأحمد بن عيسى في «نوادره»، والصدوق وأبيه علي بن بابويه، والواسطي المعاصر للمفيد وغيرهم، وهي المشهور بين المتقدّمين كما في «الذخيرة»، ونسبها في «المصابيح» إلى أكثر الأصحاب. وهي المشهور بين المتأخّرين نقلاً وتحصيلاً.

(مسألة ١١) قوله: بل هو موسّع مادام العمر.

أقول: لايخفى أنّ مجرّد الأمر بالقضاء من غير تقييده بالفورية ولا اقترانه بالترخيص يقتضي عدم جواز تأخير امتثاله عقلاً؛ لاقتضائه الامتثال اليقيني، وعدم اليقين بالقدرة عليه مع التأخير؛ لاحتمال فوت المكلّف أو سائر ما يوجب عدم تحقّق الامتثال المستلزم لاستحقاق العقوبة الأُخروية. فلايجوز تأخيره إلى زمان يستلزم خوف الفوت للموت أو سائر ما يوجب تركه. ولاينفع استصحاب الحياة؛ لعدم إثباته للآثار العقلية. نعم، مجرّد احتمال الموت في كلّ آنٍ لا يستلزم خوف الفوت عند العقلاء الموجب للاستعجال في أُمورهم إذا لم يقترن بما يوجب احتمال الفوت بما يعتدّبه عند العقلاء.

(مسألة ١٢) قوله: الأحوط لذوي الأعذار تأخير القضاء.

أقول: بمعنى عدم الاكتفاء بما أتى به في أوّل الوقت لو ارتفع العذر قبل تمام الوقت، وإلّا فلا إشكال في الاكتفاء به إذا أتى به في أوّل الوقت ثمّ استمرّ العذر إلى آخر الوقت.

(مسألة ١٦) قوله: والأقوى عدم الفرق بين الترك عمداً وغيره.

أقول: لايترك الاحتياط في العذر العرفي.

القول في صلاة الاستئجار

قوله: وتفرغ ذمّته.

أقول: يمكن أن يستشكل في جواز النيابة في قضاء الصلوات المفروضة لغير الولد الأكبر: بأنّ ما ورد من النصوص في جواز النيابة عن الميّت في الصلاة وسائر العبادات إنّما هو يدلّ عليها بعد مشروعية العبادة لنفس النائب، فلا تشمل الصلوات الرباعية والثلاثية، فليست هي مشروعة في نفسها يصلّيها كلّ إنسان متى يريد، بل هي مشروعة مرّة واحدة في وقتها لنفسه، وقضاؤها في خارجه كذلك إذا لم يؤدّها في وقتها.

والجواب: أنّ مشروعية عمل النيابي فإنّما هي فرع مشروعيته للمنوب عنه مع مشروعية النيابة فيها، والمفروض مشروعية قضاء الصلوات اليومية الفائتة لنفس المنوب عنه، وقد ثبت بقوله عليه السلام: «**يقضي عنه أولى الناس بميراثه**» في صحيحة حفص[1] وغيره بقاء اشتغال ذمّة الميّت بقضاء الصلوات المفروضة بعد موته وسقوطه بإتيان غيره بها إجمالاً.

فتثبت مشروعية نيابة غير الولي عن الميّت فيها بإطلاق الروايات المستفيضة الدالّة على جواز النيابة في الصلاة عن الميّت لكلّ أحد، وأنّ المختصّ بالولي هو الوجوب دون أصل المشروعية، فيسقط عنه بإتيان غيره تبرّعاً أو بالاستئجار.

(مسألة ٢) قوله: بطلت الإجارة.

أقول: إذا مات الأجير بعد زمان يمكن له العمل بمتعلّق الإجارة لم تبطل الإجارة.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٠: ٣٣٠، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب ٢٣، الحديث ٥.

(مسألة ٣) قوله: أن يكون عارفاً.

أقول: لا دخل للمعرفة بأحكام الصلاة في صحّة الإجارة، كما لا دخل لها في صحّة الصلاة إذا طابقت للواقع.

(مسألة ٤) قوله: على الوجه الصحيح.

أقول: بل الأظهر كفاية الوثوق بأصل العمل. أمّا صحّته فهي مقتضى أصالة حمل عمل المسلم على الصحّة.

(مسألة ٦) قوله: على مقتضى تكليفه واعتقاده من اجتهادٍ أو تقليدٍ.

أقول: الثابت في ذمّة الميّت الذي يستحقّ العقوبة على تركه هو متعلّق الحكم الواقعي المنجّز عليه؛ وهو ما أدّى إليه اجتهاده أو تقليده؛ فلابدّ في إفراغ ذمّته بعمل النائب من تطبيقه على ما أدّى إليه اجتهاد الميّت أو تقليده في حال حياته.

ولمّا كان فراغ ذمّة الميّت بعمل النائب لأجل تنزيل الشارع عمله بمنزلة عمل الميّت المنوب عنه فلابدّ من ملاحظة لسان دليل التنزيل أيضاً، وظاهر أدلّة تنزيل صلاة النائب منزلة صلاة الميّت تنزيل صلاته الصحيحة دون الباطلة. والطريق للنائب إلى إحراز صحّة صلاته هو اجتهاد نفسه أو تقليده.

فلابدّ في صلاة النائب المستتبعة لفراغ ذمّة الميّت رعاية أحكام الصلاة بحسب طريق الميّت والنائب كليهما؛ اجتهاداً كان أو تقليداً.

(مسألة ٨) قوله: قد عرفت سابقاً... لايخلو من قوّة.

أقول: وقد تقدّم الإشكال فيه، فيجب تعيين الوقت إذا استؤجر جماعة عن واحد.

البحث في صلاة الجمعة

(مسألة ١) قوله: تجب صلاة الجمعة في هذه الأعصار مخيّراً بينها وبين صلاة الظهر.

أقول: بل الأقوى وجوب الحضور في صلاة الجمعة تعييناً إذا عقّدها الفقيه العادل، لولا ما ادّعي عليه الإجماع كثيراً؛ من نفي الوجوب التعييني في زمان الغيبة.

(مسألة ١) قوله: فمن صلّى الجمعة سقطت عنه صلاة الظهر على الأقوى.

أقول: إذا صلّاها بإمامة الفقيه العادل.

القول في شرائط صلاة الجمعة

قوله: الأوّل... وقيل أقلّه سبعة نفر، والأشبه ما ذكرناه.

أقول: بل الأشبه اعتبار السبعة في الوجوب التعييني واعتبار الخمسة في الصحّة؛ لأنّه مقتضى الجمع بين الأحاديث، ولايخلو من شاهد جمع في تلك الأحاديث.

قوله: الرابع أن لايكون هناك جمعة أُخرى وبينهما دون ثلاثة أميال.

أقول: كما هو المنصوص في صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام[1].

وثلاثة أميال فرسخ واحد، كما صرّح به في روايات صلاة المسافر.

(مسألة ٢) قوله: فإن كان التفرّق للانصراف عن الجمعة فالأحوط استئنافها مطلقاً.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٧: ٣١٤، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٧، الحديث ١.

أقول: والظاهر في هذه الصورة أيضاً الفرق بين ما لو طالت المدّة بحيث كان مضرّاً بالوحدة العرفية، وما لم يكن كذلك.

(مسألة ٣) قوله: وإن لم يرجع وجاء آخر تجب استئنافها مطلقاً.

أقول: لأنّه لايصدق أنّه خوطب خمسة بما يشتمل على جميع ما يعتبر فيها.

(مسألة ٥) قوله: وإن كان الأقرب بطلانها.

أقول: فإنّ صلاة الجمعة نوع آخر غير صلاة الظهر، وإن كان أحدهما بدلاً عن الآخر، فإذا انتفت شرط صحّتها بطلت.

(مسألة ٧) قوله: والأحوط أن يكون التحميد بلفظ الجلالة.

أقول: لايترك هذا الاحتياط؛ لما ذكره في «التذكرة» من أنّه يتعيّن الحمد لِلّٰه عند علمائنا أجمع.

(مسألة ٧) قوله: والأحوط الأولى في الثانية الصلاة على أئمّة المسلمين عليهم السلام بعد الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

أقول: بل الصلاة عليهم بالتسمية، كما في صحيحة محمّد بن مسلم من قوله عليه السلام: «والأمر بالتسمية للأئمّة عليهم السلام»[1].

(مسألة ٨) قوله: بل الأحوط أن يكون الوعظ ونحوه من ذكر مصالح المسلمين بلغة المستمعين.

أقول: بل الأقوى، وإلّا لم يحصل الوعظ.

(مسألة ١٠) قوله: يجوز إيقاع الخطبتين قبل زوال الشمس.

أقول: للنصّ بذلك.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٧: ٣٤٢، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٢٥، الحديث ١.

(مسألة ١١) قوله: ولو قيل بعدم وجوب إعادة الصلاة أيضاً إذا كان التقديم عن غير عمد وعلم، لكان له وجه.

أقول: والوجه جريان حديث لا تعاد في ذلك.

(مسألة ١٢) قوله: ولو لم يكن غير العاجز فالظاهر الانتقال إلى الظهر.

أقول: على الأحوط.

(مسألة ١٣) قوله: الأحوط لو لم يكن الأقوى وجوب رفع الصوت في الخطبة؛ بحيث يسمع العدد.

أقول: بل لايخلو عن قوّة؛ لعدم صدق الخطبة إلّا بإلقائها على المستمعين، ولايحصل ذلك إلّا بإسماعهم.

(مسألة ١٣) قوله: بل لا إشكال في عدم جواز إخفات الوعظ والإيصاء.

أقول: والوجه في ذلك أنّ الموعظة لا تصدق قطعاً إلّا مع الإسماع.

(مسألة ١٤) قوله: الأحوط بل الأوجه وجوب الإصغاء إلى الخطبة.

أقول: لا دليل عليه سوى دعوى عدم تحقّق الخطبة بدون الإصغاء، وهي ممنوعة كلّيّةً، أو مع إصغاء بعض، وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾[1] بدعوى أنّ المراد من القرآن الخطبة؛ لأجل اشتمالها على قراءة القرآن.

وقال الشيخ ـ على ما نقل عنه في «مجمع البيان» ـ: الأقوى أنّ المراد من الآية قراءة القرآن في الصلاة، وأمّا خارج الصلاة فلا خلاف أنّ الإنصات والاستماع غير واجب.

---

١ ـ الأعراف (٧): ٢٠٤.

فصل في صلاة المسافر

شرائط التقصير

قوله: أحدها... ثمانية فراسخ امتدادية.

أقول: قد ورد في بيان مقدار السفر الذي يقصّر فيه عنوانان:

أحدهما: مسيرة يوم، وفيه ١٢ حديثاً[١].

والثاني: التعيين بالفرسخ، وفيه ٣٧ حديثاً[٢].

ومقتضى الجمع: أنّ الضابطة هي ثمانية فراسخ، وأنّ مأخذ تعيين هذه الضابطة كون مسيرة يوم بحسب سير القوافل بالجمال ثمانية فراسخ غالباً. ولكن الضابطة التي يعول عليها في التقصير هي ثمانية فراسخ؛ لا أقلّ ولا أكثر، وإن طال السفر بحسب الزمان إلى أيّام، أو قصر بحيث لم يزد على ساعة، أو أقلّ بالسيّارة والطيّارة وغيرهما.

وفي جميع أحاديث مسيرة يوم تصريح بجعل هذه الضابطة؛ ففي الأوّل منها: «**إنّما وجب التقصير في ثمانية فراسخ؛ لا أقلّ منها ولا أكثر**». وفي ثانيها: «**إنّما جعل مسير يوم ثمانية فراسخ**». وفي ثالثها: «**التقصير في الصلاة بريد في بريد**»، إلى أن قال: «**وإنّما وضع على سير القطّار**». وفي رابعها وثامنها وثالث عشرها وخامس عشرها وأخيرها فسّر مسيرة يوم بالبريدين؛ وهما ثمانية فراسخ. وخامسها وتاسعها معرض عنه؛ لاعتبار الليلة مع اليوم أو اعتبار يومين، وإنّما

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٤٥١، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب١، الحديث ١ و٢ و٣ و٤ و٥ و٧ و٩ و١١ و١٣ و١٥ و١٦، والباب ٢، الحديث ٩.

٢ ـ وسائل الشيعة ٨: ٤٥١، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب١ و٢ و٣ و٤ و٥.

أهمل ذكر ضابطة ثمانية فراسخ في سادس عشرها فقط؛ لأنّه لم يكن في مقام بيان ضابطة قدر السفر، بل في مقام بيان أنّ الدوران في السفر لايضرّ في التقصير. وفي ثامنها وحادي عشرها جعل المناط أحد الأمرين.

فلا إشكال بحسب الأحاديث الشريفة في الاكتفاء بثمانية فراسخ حتّى في السفر بالسيّارة وسائر المراكب السريعة. ومأخذه بحسب النصوص هو مسيرة يوم بالجمال.

فلايصغى إلى من ادّعى عدم جواز التقصير في أقلّ من مسيرة يوم بالسيّارة في زماننا هذا، وإن بلغ أضعاف ثمانية فراسخ. ومنشأ التوهّم ما ورد في رواية غير صحيحة السند: «**وإنّما جعل مسيرة يوم ثمانية فراسخ؛ لأنّ ثمانية فراسخ هو سير الجمال والقوافل، وهو الغالب على المسير**»[1].

وغفل عن أنّ الجاعل هو الشارع ويجب متابعته ـ أيّاً ما كان سبب جعله ـ وإن كان الغالب في الأعصار السابقة دون زماننا هذا.

ثمّ تأيّد بقول العلّامة في «التذكرة» والشهيد في «الروض»، ونقل كلامهما عن «الحدائق» وذكر: أنّ صاحب «الحدائق» أيضاً لم ير به بأساً.

وإليك عين عبارة «الحدائق» حتّى تعرف حقيقة الحال، قال: والمراد بالسير ما هو المتعارف الغالب من سير إبل القطار وسير عامّة الناس؛ فإنّه الذي يحمل عليه الإطلاق. مضافاً إلى ما صرّحت به الأخبار.

إلى أن قال: وبما دلّت عليه الأخبار قد صرّح أيضاً أصحابنا من غير خلاف.

إلى أن قال: واحتمل في «الروض» تقديم السير، ويظهر من «الذكرى» تقديم التقدير، وفي «التذكرة»: أنّ المسافة تعتبر بمسير اليوم للإبل السير العامّ، وهو

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٤٥١، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ١، الحديث ٢.

يناسب ذلك ؛ أي التقدير بثمانية فراسخ، انتهى.

وبالتأمّل في عبارة «الحدائق» تعرف : أنّه ادّعى عدم الخلاف في أنّ الملاك مسيرة يوم بسير إبل القطار، وهو المراد عمّا نقله عن «التذكرة». وما احتمله في «الروض» من تقديم مسيرة يوم على ثمانية فراسخ عند الاختلاف بين التقديرين، فلعلّه أراد الاختلاف بينهما لو سافر بالجمال، كما هو مقتضى الأخبار، دون سائر المراكب القديمة أو الحديثة.

قوله: أحدها... بشرط عدم كون الذهاب أقلّ من أربعة.

أقول: بل الأقرب اعتبار أربعة فراسخ في الذهاب وعدم اعتبارها في الإياب إذا كان مجموعهما ثمانية فراسخ ؛ فإنّ ظاهر اعتبار الثمانية اعتبارها في بعد السفر وطوله من مبدئه إلى غايته.

وكذلك ظاهر أحاديث اعتبار أربعة فراسخ اعتبارها في بُعد السفر.

ومقتضى الجمع بين الطائفتين حمل أحاديث اعتبار ثمانية فراسخ فيما زاد على الأربعة على اعتبارها في مقدار السير، وإبقاء ظاهر أحاديث أربعة فراسخ على اعتبار أربعة فراسخ في بعد السفر، وتقييدها باعتبار بلوغ مقدار السير بأعمّ من الذهاب والإياب إلى ثمانية فراسخ.

وهو المراد بقوله عليه السلام في موثّقة محمّد بن مسلم: «إنّه ذهب بريداً ورجع بريداً فقد شغل يومه»[١] ؛ يعني صار سفر بقدر مسيرة يوم ثمانية فراسخ.

وقوله عليه السلام في حديث آخر: «لأنّه إذا رجع كان سفره بريدين ثمانية فراسخ»[٢]، وليس ظهورهما في كون بلوغ ثمانية فراسخ تمام العلّة بأقوى من

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٤٥٩، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ٢، الحديث ٩.

٢ ـ وسائل الشيعة ٨: ٤٦١، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ٢، الحديث ١٥.

ظهور الأحاديث الكثيرة المصرّحة باعتبار أربعة فراسخ في بعد السفر، بل الظاهر بمقتضى الجمع بين الأخبار: أنّه علّة في مورده؛ أي علّة على تقدير الخصوصية الموجودة في مورده؛ أي كون ذهابه بريداً؛ يعني أربعة فراسخ.

فالمحصّل ممّا ذكر: اعتبار أربعة فراسخ في الذهاب، وعدم اعتبارها في الرجوع إلّا لأجل تتميم الثمانية. فلو كان ذهابه ستّة فراسخ يكفي في الرجوع فرسخان. وقولهعليه السلام [في جواب] أدنى ما يقصّر فيه المسافر الصلاة؟ «**بريد ذاهباً وبريد جائياً**»[1]؛ بمعنى أنّه أقلّ السفر بعداً في التقصير، وكذا قولهعليه السلام في رواية أُخرى: «**بريد ذاهباً وبريد جائياً**»[2].

(مسألة ٤) قوله: مبدأ حساب المسافة سور البلد.

أقول: والصحيح أنّ مبدأ حساب المسافة خطّة البلد كما في «الجواهر». والخطّة آخر بيوت البلد من كلّ جانب؛ سواء كان للبلد سور كما في الأزمنة السابقة فينطبق عليه خطّة البلد، أم لم يكن كما في هذه الأزمنة.

(مسألة ٤) قوله: ليس ببعيد.

أقول: قال في «الجواهر»: صرّح به غير واحد، ولكنّه محلّ تأمّل فيما إذا كانت محلّات البلد متّصلة بعضها ببعض.

أقول: والمعيار صدق السفر؛ فإنّ الضرب في الأرض في موطنه ومحلّ إقامته ليس موجباً للقصر بالضرورة، وإن بلغ ما بلغ. ويشهد له قولهعليه السلام في رواية صفوان: «**لايقصّر ولايفطر؛ لأنّه خرج من منزله وليس يريد السفر ثمانية فراسخ**»[3]. فلو كان في محلّته بل بلده لايصدق عليه المسافر، وإن كان كبيراً جدّاً.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٤٥٦، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ٢، الحديث ٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٨: ٤٦٢، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ٢، الحديث ١٩.

٣ ـ وسائل الشيعة ٨: ٤٦٨، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ٤، الحديث ١.

فاتّصل بعضها ببعض لأجل توسعتها، ولكن كان كلّ منها باقياً على اسمه واستقلاله، ولم يعدّ مجموعها بلداً واحداً مسمّى باسم واحد، كان المعيار في مبدأ سفر مقيم كلّ واحد منها خروجه عنه بخصوصه. والأمر كذلك في بلدة تهران وشميران وشهر ري.

(مسألة ٥) قوله: يقصّر وإن لم يكن الباقي مسافة.

أقول: لأنّه قصد من الأوّل مسافة؛ هي ثمانية فراسخ واقعاً.

(مسألة ٦) قوله: ولو شهد العدل الواحد فالأحوط الجمع.

أقول: بل الظاهر حجّية خبر الثقة. وأمّا اعتبار البيّنة وعدم كفاية خبر العدل الواحد فالذي يقضي به التتبّع في أدلّة البيّنة اعتبارها في موارد فصل الخصومة، دون الأحوال الشخصية والأُمور غير الراجعة إلى حقوق الناس.

وأمّا رواية مسعدة بن صدقة[1] فضعيف؛ لقول الشيخ: إنّه عامّي المذهب، وقول النجّاشي: إنّه بتري. ولعلّ توثيق الرواية في كلمات بعضهم لأجل اشتباهه بالمصدق بن صدقة. ولايعول بعد تضعيفه بالخصوص على وقوعه في أسانيد «كامل الزيارة».

(مسألة ٦) قوله: ولايجب الاختبار.

أقول: لا دليل على وجوب الاختبار؛ لعدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية. نعم إذا كان موضوع الحكم الشرعي ممّا لايعلم غالباً إلّا بالفحص والاختبار ـ كطلوع الفجر الموضوع لحكم وجوب الصيام، والنصاب الموضوع لحكم وجوب الزكاة، وزيادة أرباح المكاسب عن قدر المؤونة، والاستطاعة الموضوع لوجوب الحجّ ـ كان عدم وجوب الفحص والاستخبار منافياً لحكمة تعلّق الحكم به.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤.

وأمّا في مثل الكرّ فليس موضوع عدم الانفعال هو قدر الكرّ، بل الماء الكثير وأقلّ مرتبته حدّ الكرّ، وهو معلوم غالباً بلا اختبار. وإن كان أقلّ مرتبته لايعلم إلّا بالاختبار فلايجب فيه الاختبار.

ومن هذا القبيل حدّ ثمانية فراسخ في السفر الموضوع للتقصير لايجب فيه الاختبار؛ لأنّ موضوع حكم التقصير هو السفر المشتمل على ثمانية فراسخ؛ بالغاً ما بلغ، وذلك معلوم غالباً، وكأنّ كان أقلّ مرتبته لايعلم إلّا بالاختبار.

(مسألة ١٠) قوله: ولايجب على المتبوع الإخبار.

أقول: هذا بناءً على عدم كون التابع مكلّفاً واقعاً بالقصر مع عدم علمه بقصد متبوعه للمسافة ـ كما بيّنّاه ـ واضح. وأمّا بناءً على ما استشكله المصنّف في ذلك فلو كان المتبوع هو السبب للمتابعة ـ كما في إكراهه عليها ـ كان ذلك مع عدم إعلامه بقصده للمسافة إيقاعاً للتابع في مخالفة الحكم الواقعي؛ فيجب عليه الإعلام.

(مسألة ١٠) قوله: وإن فرض وجوب الاستخبار على التابع.

أقول: والأظهر عدم الوجوب؛ فإنّ مع عدم الاستخبار لايحصل له قصد المسافة واقعاً؛ فلايجب عليه القصر واقعاً ـ وإن كان المتبوع قصد المسافة ـ لأنّ قصد التابع للمسافة إنّما يحصل إذا علم بقصد متبوعه لها، ومجرّد قصده للمتابعة له لايستلزم قصد التابع أيضاً للمسافة ما لم يعلم بكون متبوعه قاصداً للمسافة.

قوله: ثالثها استمرار القصد... ولا إعادة عليه في الوقت.

أقول: لصحيحة زرارة[1] المعمولة بها عند المشهور وضعف سند معارضها.

(مسألة١٢) قوله: وإن عدل عن الشخص.

أقول: لكفاية الاستمرار على قصد ثمانية فراسخ بلا إشكال.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٥٢١، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ٢٣، الحديث ١.

(مسألة١٣) قوله: وإن لم يكن ما بقي مسافة.

أقول: لعدم الدليل من إجماع ونصّ على اعتبار أزيد من ذلك، بل الظاهر أنّ اعتبار قصد المسافة واستمراره زائداً على تحقّق نفس المسافة بمعنى اعتبار تحقّق المسافة عن قصد، ومقتضاه عدم طيّ شيء من المسافة لا عن قصدها.

وأمّا لو طرأ عليه الترديد أو الانصراف عن القصد في حال التوقّف عن إدامة السفر، ثمّ أخذ في إدامة السفر عن قصد فلا إشكال في وجوب التقصير عليه.

(مسألة١٣) قوله: فالأحوط الجمع.

أقول: الظاهر التقصير؛ فإنّ الدليل على اعتبار استمرار قصد المسافة ينحصر في الإجماع، والثابت منه هو اعتبار صدور سير ثمانية فراسخ المعتبر اشتمال السفر عليه عن قصد الثمانية؛ سواء اشتمل على غيره أم لا.

وأمّا صحيحة أبي ولّاد[1] وروايتا إسحاق والمروزي[2] فلا دلالة فيها على الإتمام لأجل فقدان القصد؛ لنقصان السفر في مفروض المسألة فيها عن مقدار المسافة الشرعية رأساً.

نعم، يمكن أن يستظهر من قوله عليه السلام في موثّقة عمّار: «**لايكون مسافراً حتّى يسير من منزله ثمانية فراسخ**»[3] بعد كون مفروض السؤال مشتملاً على أزيد من ثمانية فراسخ، أنّ المراد منه حتّى يصدق على سيره من حين خروجه من منزله أنّه يسير ثمانية فراسخ، ولايصدق إلّا بسيره بقصد الثمانية، وذلك أيضاً لايثبت اعتبار أزيد ممّا ذكرنا.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٤٦٩، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ٥، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٨: ٤٦٦، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ٣، الحديث ١٠، والباب ٢، الحديث ٤.

٣ ـ وسائل الشيعة ٨: ٤٦٩، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ٤، الحديث ٣.

ومع الشكّ فالمرجع إطلاقات التقصير في ثمانية فراسخ، ومقتضاها ثبوت التقصير في كلّ فرد من أفراد السفر كان مشتملاً على ثمانية فراسخ عن قصد؛ لعدم ثبوت تقيّدها إلّا بكون الثمانية عن قصد؛ سواء اشتمل السفر على أزيد منها أم لا، وكان الزائد بقصد الثمانية أو لا.

وما قيل: من أنّ معنى سؤال السائل «في كم التقصير؟» السؤال عن ملاك تبدّل حكم الإتمام بالتقصير، فيستفاد منها حكم كلّي؛ وهو أنّ تبدّل حكم الإتمام بالتقصير إنّما يكون بثمانية فراسخ من حينه.

ممنوع؛ فإنّ سؤال السائل «في كم التقصير؟» سؤال عن مقدار سفر يقصّر فيه لا محالة، ومقابل السفر الحضر. فبقرينة المقابلة كان معناه السؤال عن حكم تبدّل الحضر بالسفر؛ فيكون معنى قولهعليه‌السلام في جوابه: «ثمانية فراسخ» أنّ حكم التقصير في كلّ سفر يبلغ ثمانية فراسخ من حين شروعه من الحضر.

قوله: رابعها أن لاينوي قطع السفر... ممّا يكون مخالفاً للأصل العقلائي؛ فإنّه يقصّر.

أقول: فإنّه إذا كان عازماً على الإقامة غير متردّد بحسب المقتضيات الموجودة، ولم يتحقّق له كاشف علماً أو ظنّاً عن عروض مانع له في المستقبل، يصدق عليه العزم المطلق على الإقامة؛ لبناء العقلاء على استصحاب العدم عند الشكّ مطلقاً، أو عند الشكّ في عروض المانع إذا لم يحصل لهم الظنّ بخلافه.

قوله: خامسها أن يكون السفر سائغاً.

أقول: للإجماع ظاهراً، ولما دلّ على عدم التقصير في سفر كان غايته حراماً بالأولوية، ولإلغاء الخصوصية عن قولهعليه‌السلام: **«إلّا أن يكون مشيّعاً لسلطان جائر»**[1] فإنّه حرام؛ لأنّه مصداق لترويج الجور، وإن لم يقصده.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٤٧٧، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب٨، الحديث٤.

قوله: خامسها... أو غايته.

أقول: لقوله عليه السلام: «**إلّا أن يكون رجلاً سفره في معصية الله**»[١]؛ فإنّه ظاهر فيما كان غاية السفر المعصية، ولالتقاط العموم عن أمثلة ذكرت في أحاديث الباب.

(مسألة١٨) قوله: انقطع ترخّصه.

أقول: وعن شيخنا الأنصاري قدس سره: وجب عليه التقصير؛ لأنّه بعد طيّ المسافة الشرعية لا في معصية الله تحقّق منه مقتضى التقصير. وأمّا صيرورة السفر معصية بعده فلايقتضي الإتمام؛ فإنّ الإتمام هو حكم أصل الصلاة، والمحتاج إلى المقتضي هو التقصير.

وفيه: أنّ قوله عليه السلام: «**المسافر يقصّر إلّا أن يكون سفره في معصية الله**» يصدق بالفعل على من كان سفره بالفعل معصية، وإن لم يكن معصية قبل ذلك.

(مسألة١٨) قوله: وإن كان البقاء على التمام لايخلو من قوّة.

أقول: بل الأظهر القصر؛ فإنّ المستفاد من النصوص الحكم بالإتمام عند كون السفر معصية ومسير باطل وليس في سبيل حقّ بالفعل، وأمّا إذا كان معصية سابقاً ولم يكن معصية بالفعل فلايشمله نصوص الحكم بالإتمام؛ فيشمله إطلاق أدلّة التقصير في السفر المشتمل على ثمانية فراسخ من غير مخصّص لها بالنسبة إليه.

(مسألة١٩) قوله: وإن كان بعده لايبعد الصحّة.

أقول: والأظهر عدم صحّة الصوم؛ لعدم شمول الروايات الدالّة على صحّة الصوم لمن سافر بعد الزوال عليه. ومقتضى إطلاق قوله عليه السلام: «**من سافر قصّر وأفطر، إلّا أن يكون في معصية**»، وكذا قوله في صحيحة معاوية بن وهب: «**إذا قصّرت أفطرت**»[٢] هو الإفطار له.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٤٧٦، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب٨، الحديث٣.

٢ ـ وسائل الشيعة ٨: ٥٠٣، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ١٥، الحديث١٧.

(مسألة١٩) قوله: وإن كان قبلهما فصحّته محلّ تأمّل.

أقول: لكونه بمنزلة من حضر قبل الزوال في وطنه؛ فإنّ الحضور ليس شرطاً في صحّة الصوم، بل السفر المباح مانع عن صحّة الصوم. فسفر المعصية والحضور مشتركان في عدم المانع عن صحّة الصوم.

(مسألة٢٠) قوله: إن كان بعد التوبة... يقصّر.

أقول: لما ورد من «أنّ التائب من الذنب كمن لا ذنب له»[1].

(مسألة٢٠) قوله: وإلّا فلايبعد وجوب التمام عليه.

أقول: لصدق قوله عليه السلام في صحيحة عمّار بن مروان: «**إلّا أن يكون سفره في معصية الله**»[2] إذا كان ذهابه معصية؛ فإنّ ملاك تحقّق السفر ـ وهو السير المبعّد عن الوطن ـ يتحقّق بالذهاب. وأمّا الرجوع فلايصدق عليه السفر، بل الرجوع عن السفر.

فكون السفر في معصية الله أو كون غايته معصية، إنّما يتحقّق بكون الذهاب أو غايته معصية. فحكمه عليه السلام بنفي التقصير لو كان السفر معصية يقتضي نفي التقصير مطلقاً؛ حتّى في حال الرجوع.

قوله: سابعها... نعم يقصّرون في السفر الذي ليس عملاً لهم.

أقول: بل يتمّ لأنّ المعيار في الإتمام هو كون السفر عملاً له، لا خصوص هذا السفر دون ذاك. فإذا صار السفر عملاً له ـ أي كان يسافر مستمرّاً ـ فمادام كذلك يتمّ الصلاة، من غير فرق في استمراره على السفر بين كون سفره بالفعل من قبيل الأسفار السابقة عليه، أم لا.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٦: ٧٤، كتاب جهاد النفس، أبواب جهاد النفس، الباب ٨٦، الحديث ٨و ١٤.

٢ ـ وسائل الشيعة ٨: ٤٧٦، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب٨، الحديث٣.

ولايتوهّم: أنّه يشهد على كون وظيفته التقصير قوله عليه السلام في حديث إسماعيل بن أبي زياد: «سبعة لايقصّرون الصلاة...» ومنهم «التاجر الذي يدور في تجارته»[١]، وقوله عليه السلام في حديث محمّد بن مسلم: «ليس على الملّاحين في سفينتهم تقصير»[٢]، وقوله عليه السلام في حديث علي بن جعفر: «أصحاب السُفن يتمّون الصلاة في سفنهم»[٣].

فإنّ قيد «الذي يدور في تجارته من سوق إلى سوق» لإخراج التاجر الذي تجارته في مسكنه، وقيد «في سفينتهم» لأجل كون الحكم بالإتمام للملّاحين؛ لكون السفينة بيتاً لهم، كما في حديث سليمان الجعفري قال عليه السلام: «كلّ من سافر فعليه التقصير والإفطار، غير الملّاح فإنّه في بيت وهو يتردّد حيث شاء»[٤]، وحديث إسحاق بن عمّار: سألته عن الملّاحين والأعراب هل عليهم تقصير؟ قال: «لا، بيوتهم معهم»[٥].

فإن قلت: إنّ قوله عليه السلام: «والتاجر الذي يدور في تجارته» معطوف على قوله: «الجابي الذي يدور في جبايته»، و «الأمير الذي يدور في إمارته»، ومن المعلوم: كون الجباية والإمارة في أزمنة غصب الخلافة حراماً، فالحكم بإتمام الصلاة للجابي والأمير لكون سفرهما معصية.

فتقييد الأمير بقوله: «الذي يدور في إمارته» والجابي بقوله: «الذي يدور في جبايته» لإخراج سفرهما في غير جهة الإمارة والجباية، فكذلك تقييد التاجر

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٤٨٦، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ١١، الحديث ٩.

٢ ـ وسائل الشيعة ٨: ٤٨٦، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ١١، الحديث ٨.

٣ ـ وسائل الشيعة ٨: ٤٨٦، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ١١، الحديث ٧.

٤ ـ وسائل الشيعة ٨: ٤٨٧، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ١١، الحديث ١١.

٥ ـ وسائل الشيعة ٨: ٤٨٥، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ١١، الحديث ٥.

بقوله يدور في تجارته لإخراج سفره في غير التجارة.

قلت: ليس معنى كلمة «يدور» هو السفر فقط، بل فيه دلالة على كثرة السفر؛ ولذلك لايجوز الإتمام للتاجر الساكن في بلده إذا سافر للتجارة أحياناً. فالنظر في الحكم بالإتمام للأمير والجابي أيضاً إلى كثرة سفرهما وكون السفر عملهم؛ لاسيّما أنّ راوي الحديث ـ وهو إسماعيل بن أبي زياد ـ كان عامّي المذهب لايعتقد بحرمة الإمارة والجباية.

قوله: سابعها... والمدار صدق اتّخاذ السفر عملاً وشغلاً له.

أقول: بل المناط أن يكون السفر عملاً له؛ بمعنى مداومته عليه بحيث يقال في العرف: إنّ السفر عمله، لا بمعنى كونه كسباً له. فيشمل من ليس السفر كسباً له، بل كان كسبه في بلد آخر ويسافر إليه كلّ يوم، بل يشمل من يسافر كلّ يوم لا لأجل الكسب، بل لغرض آخر كتحصيل العلم وغيره.

ويستفاد ما ذكرنا من قوله عليه السلام في صحيحة زرارة بعد حكمه عليه السلام بالتمام على الأربعة: **«لأنّ السفر عملهم»**[1].

والمراد بالعمل ما ذكرناه؛ لوجوه:

منها: أنّ العمل ـ كما يشهد به اللغة ـ ليس معناه الكسب.

ومنها: أنّ السفر لايكون كسباً بنفسه، بل مقدّمة للكسب أو ملازماً له؛ حتّى في الأمثلة المذكورة في متن الحديث.

ومنها: كون التعليل بأمر مغروس في ذهن المخاطبين، والمغروس في الأذهان: أنّ الحكم بتقصير الصلاة وإفطار الصوم في السفر لأجل كون المسافر في السفر خارجاً عن معيشته التي اعتاد بها بعيداً عن وطنه ومنزله، وما اعتاد للمعيشة

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٤٨٥، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ١١، الحديث ٢.

فيه من مسكنه وأدواته؛ فالسفر مشقّة عليه، بخلاف من اعتاد بالسفر وصارت المعيشة في السفر من معيشته العادية المستمرّة؛ فيناسب أن لايشمله التخفيف في الصلاة والصوم الذي لسائر المسافرين. وأمّا كون السفر كسباً فليس له أيّة مناسبة للتعليل بها للحكم بإتمام الصلاة فيه.

(مسألة٢٢) قوله: فالظاهر أنّه يجب عليه التمام في حال شغله.

أقول: لأنّه يصدق في الفصل الذي شغله السفر أنّ السفر عمله.

(مسألة٢٢) قوله: فالظاهر وجوب القصر عليهم.

أقول: لعدم صدق أنّ السفر عملهم بالمعنى الذي بيّناه عليه لمجرّد ذلك.

(مسألة٢٣) قوله: أو غير بلده عشرة أيّام، ولو غير منوية.

أقول: لإطلاق النصّ من غير تقييد إقامة عشرة أيّام بالنية، فيحكم بانقطاع حكم كثير السفر بمجرّد إقامة عشرة أيّام، وإن كان من غير نية.

ولكنّه يمكن أن يقال: إنّ إلحاق إقامة عشرة أيّام في أثناء السفر في غير بلده بإقامة عشرة أيّام في بلده في كونها قاطعة لحكم كثير السفر إنّما هو من حيث كونها قاطعة للسفر بمدّة عشرة أيّام، ومن المعلوم: أنّ إقامة عشرة أيّام إنّما يكون قاطعة للسفر إذا كانت عن نية؛ فلايترك الاحتياط بالجمع بين الإتمام والقصر إذا كانت الإقامة لا عن نية.

(مسألة٢٣) قوله: دون الثانية، فضلاً عن الثالثة.

أقول: لعموم ما دلّ على وجوب إتمام الصلاة لمن عمله السفر، خرج منه بالنصّ السفر الأوّل بعد إقامة عشرة أيّام، فيتمسّك إلى العموم في حكم السفر الثانية والثالثة، فيحكم بالإتمام.

(مسألة٢٤) قوله: وكذا فيما إذا كان منزله إلى بلد كان شغله فيه مسافة، ويأتي منه إليه كلّ يوم.

أقول: تقدّم أنّ المناط في الإتمام أن يكون السفر عملاً له؛ **بمعنى مداومته** عليه بحيث يقال في العرف: إنّ السفر عمله، لا بمعنى كونه كسباً له. فيشمل من ليس السفر كسباً له، بل كان كسبه في بلد آخر ويسافر إليه كلّ يوم. بل يشمل من يسافر كلّ يوم لا لأجل الكسب بل لغرض آخر كتحصيل العلم وغيره.

(مسألة٢٥) قوله: ومنه السائح الذي لم يتّخذ وطناً.

أقول: فإنّه وإن لم يصدق عليه أنّ بيته معه، لكنّه يصدق عليه أنّ عمله السفر؛ لكون المراد من العمل هو الشغل الشاغل له، وإن لم يكن تكسّباً.

قوله: ثامنها... والمراد به المكان الذي يخفى عليه فيه الأذان أو يتوارى عنه فيه الجدران.

أقول: لا إشكال في متابعة خفاء الأذان في التقصير في الذهاب إلى السفر والإتمام في الرجوع منه؛ لكونه منصوصاً في كلا الحكمين.

وأمّا خفاء الجدران فلم يرد في نصّ، بل الوارد في النصّ تواري المسافر وخفاؤه عن الجدران في الذهاب إلى السفر. وكم فرقاً بينهما! فإنّ الشيء كلّما عظم يخفى عن النظر في مسافة أبعد، وكلّما صغر يخفى في مسافة أقرب.

ولايقاس جدران بيوت البلد في الكبر والصغر إلى بدن شخص المسافر؛ فإنّ سعة جدران بيوت البلد مع اتّصال بعضها ببعض ربّما تبلغ أضعاف سعة بدن الإنسان بمئات المرّات، بل آلاف المرّات. مضافاً إلى أنّ خفاء الشخص من الجدران إنّما ورد في الذهاب إلى السفر دون الإياب منه.

ولعلّ دليل حكم الفقهاء في حدّ الترخّص بخفاء جدران البيوت ـ مع أنّ الوارد في النصّ هو تواري المسافر واستتاره عن البيوت ـ مبني علىٰ وقوع القلب في عبارة النصّ، وهو جائز في كلام العرب مع القرينة عليه، كما في قوله تعالىٰ:

﴿قَابَ قَوْسَيْنِ﴾[١]، والقرينة عليه فيما نحن فيه: أنّ المجعول علامة لحدّ الترخّص لابدّ أن يكون ممّا يحصل للمسافر، وهو خفاء البيوت عن نظره. وأمّا خفاء المسافر عن البيوت فلا معنى له؛ لعدم كون البيوت ذا شعور؛ يخفى عليه الشيء أو لايخفى.

قوله: ثامنها... ولايترك الاحتياط في مراعاة حصولهما معاً.

أقول: بل مقتضى الجمع بين الأحاديث الدالّة على اعتبارهما حصول حدّ الترخّص بخفاء الأذان وكون التواري عن البيوت أمارة عليه؛ لكون الصحيحة المشتملة على الأمر بالتقصير عند خفاء الأذان مشتملة بصراحتها على الأمر بالإتمام قبل خفائه، وعدم كون الصحيحة الدالّة على الأمر بالتقصير عند التواري عن البيوت مشتملة على الأمر بالإتمام قبله.

فمقتضى الجمع إلغاء مفهومه دون منطوق الأوّل، مع أنّ تواري البيوت أو التواري عن البيوت يكون بعد خفاء الأذان عادةً. فحصوله يدلّ على حصول خفاء الأذان عادةً.

فالتحقيق: اعتبار خفاء الأذان وإن لم يحصل خفاء الجدران، واعتبار خفاء الجدران ما لم يعلم خفاء الأذان.

(مسألة٢٧) قوله: والأحوط مراعاة رفع الأمارتين.

أقول: والمعيار في حدّ الترخّص في العود خفاء الأذان فقط؛ لقوله عليه السلام في صحيحة عبدالله بن سنان: «**إذا كنت في الموضع الذي تسمع فيه الأذان فأتمّ، وإذا كنت في الموضع الذي لا تسمع فيه الأذان فقصّر، وإذا قدمت من سفرك فمثل ذلك**»[٢].

---

١ ـ النجم (٥٣): ٩.

٢ ـ وسائل الشيعة ٨: ٤٧٢، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب٦، الحديث٣.

وأمّا خفاء الجدران فلم يذكر حدّاً في الحديث إلّا في الخروج، وقد تقدّم أنّ وجه الجمع بين الأحاديث حمل خفاء الجدران على الأمارة على خفاء الأذان، وهو إنّما يتحقّق في الخروج؛ لخفائها بعد خفاء الأذان؛ فلايكون أمارة على خفاء الأذان في الرجوع لا محالة.

(مسألة٢٧) قوله: فيه إشكال.

أقول: الأظهر اعتبار حدّ الترخّص في الخروج عن محلّ الإقامة دون الذهاب إليه.

القول في قواطع السفر

قوله: أحدها الوطن... ومقرّاً له دائماً.

أقول: الوطن في لغة العرب بمعنى المسكن ومحلّ الإقامة؛ ففي «القاموس» الوطن: منزل الإقامة. فالظاهر عدم اعتبار قصد الدوام إلى آخر العمر؛ فيصدق الوطن حتّى مع التوقيت إلى مدّة مديدة؛ بحيث يصدق عليه أنّه محلّ سكناه يعيش فيه بالطبع ما لم يحصل له حاجة يخرج إليها، ثمّ يرجع إليه بعد قضائها.

قوله: أحدها الوطن... نعم يعتبر في المستجد الإقامة فيه بمقدار يصدق عرفاً أنّه وطنه ومسكنه.

أقول: في المسألة أقوال:

الأوّل: قصد التوطّن مادام العمر.

الثاني: قصد التوطّن من غير توقيت، ولو مع عدم الالتفات بالدوام مادام العمر.

الثالث: كفاية التوقيت إذا كان بمدّة عديدة، كثلاثين سنة.

الرابع: كفاية التوقيت بخمس سنين، بل في «مصباح الفقيه» بسنة وسنتين.

أقول: مأخذ استنباط حكم المسألة ثلاثة:

١ ـ صدق الوطن، ففي «القاموس»: الوطن منزل الإقامة. ومن المعلوم: أنّ

المراد منه محلّ الإقامة المطلقة، لا مطلق محلّ الإقامة فإنّه يشمل محلّ إقامة عشرة أيّام بل أقلّ، ولايصدق عليه الوطن قطعاً.

٢ ـ إنّ المناط في الإتمام هو عدم صدق كونه في السفر. ومن المعلوم: أنّه لايصدق على الإنسان أنّه في السفر مادام في بيته ومنزله ومحلّ سكناه بالفعل، وإن كان يرحل عنه بعد عدّة سنين. فلا إشكال في الحكم بالإتمام لمن كان مقيماً في بلدة اتّخذها مسكناً له بمدّة خمس سنين.

٣ ـ إنّه ربّما يستفاد من الأحاديث الدالّة على الحكم بالإتمام لمن كان بيته معه أنّه لايجوز التقصير للإنسان في بيته، وإن كان زمان إقامته في هذه البلدة قليلاً جدّاً.

والمستفاد من جميع ما ذكرنا: أنّه لا إشكال في الحكم بالإتمام في إقامة خمس سنين تقريباً. وأمّا في الأقلّ فلايترك الاحتياط بالجمع في أكثر من سنة. ولا إشكال ظاهراً في التقصير في أقلّ منها.

(مسألة ١) قوله: فالمشهور على أنّه بحكم الوطن الفعلي.

أقول: هذه الفتوى قد اشتهرت بعد المحقّق‏ﷺ. والتحقيق خلافه؛ فإنّ الدليل الفريد عليه صحيحة إسماعيل بن بزيع المشتملة على قوله‏عليه السلام: «أن يكون له منزل يقيم فيه ستّة أشهر»[1] بصيغة المضارع، وهي ظاهرة في الاستمرار، وحملها على معنى الماضي خلاف الظاهر، بل هو مستهجن.

فينطبق على الوطن العرفي قهراً إذا كان له وطنان؛ فإنّ المذكور فيها «إلّا أن يكون له فيها منزل يستوطنه». فقلت: ما الاستيطان؟ فقال: «أن يكون له فيها منزل يقيم فيها ستّة أشهر، فإذا كان كذلك يتمّ فيها متى دخلها». وقوله «يستوطنه ويقيم فيه ستّة أشهر» بصيغة المضارع.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٤٩٤، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ١٤، الحديث ١١.

والظاهر منها ـ بعد عدم كون المراد منها خصوص الحال، ولا خصوص الاستقبال ـ هو الاستمرار على إقامة ستّة أشهر في كلّ سنة؛ فينطبق على الوطن العرفي؛ فإنّ الوطن العرفي مسكن الإنسان ومحلّ إقامته على الاستمرار.

فإن قلت: إنّ قوله عليه السلام في ذيل صحيحة ابن بزيع: «**فإذا كان كذلك يتمّ فيها متى دخلها**» يدلّ على كفاية تحقّق إقامة ستّة أشهر في الماضي في الحكم بالإتمام بالفعل؛ لكون كلمة «كان» فعل ماضٍ يدلّ على تحقّق الإقامة في الزمان الماضي، وكلمة «يتمّ» فعل مضارع تدلّ على الحكم بالإتمام بالفعل.

قلت: كلمة «إذا» تدخل إلى الفعل الماضي ويأوّل معناه إلى المستقبل، قال في «المغني»: «إذا الشرطية» الغالب أن يكون ظرفاً للمستقبل متضمّنة معنى الشرط، ويكون الفعل بعدها ماضياً كثيراً؛ فمعنى قوله: «فإذا كان كذلك» أيّ زمان له فيها منزل يقيم فيه ستّة أشهر يتمّ الصلاة متى وصل إليها، فكلمة «يقيم» على ما هي عليه من كونها بصيغة المضارع؛ فيفيد معنى الاستمرار كما بيّناه.

(مسألة ٢) قوله: وأمّا الزائد عليهما فمحلّ إشكال.

أقول: الوطن هو منزل الإقامة، والمراد محلّ الإقامة للشخص دائماً؛ بمعنى أنّه يسكنه ويقيم فيه إن لم يكن مسافراً. ولايصدق ذلك إلّا بكونه محلّ إقامته على الاستمرار في كلّ سنة جميعها أو نصفها. وأمّا الثلث؛ بأن يكون له ثلاثة أوطان يقيم في كلّ واحد منها أربعة أشهر فمحلّ إشكال؛ للتحديد بإقامة ستّة أشهر في صحيحة إسماعيل بن بزيع، بناءً على أنّها في مقام بيان الوطن العرفي، كما قوّيناه في التعليقة السابقة.

(مسألة ٤) قوله: فلا إشكال في زواله.

أقول: بل لم يثبت له الحكم قبل أن يصدق عليه الوطن حتّى يزول بالتردّد.

(مسألة ٤) قوله: وإن كان بعد ذلك فالأحوط الجمع بين أحكام الوطن وغيره.

أقول: بعد صدق الوطن لايخرج عن الوطنية بالتردّد القلبي عرفاً، بل بالجزم ما لم يرحل عنه خارجاً. فلا إشكال في الحكم عليه بالإتمام بمجرّد الترديد في الوطن المستجد، فضلاً عن الوطن الأصلي، مضافاً إلى أنّه لايصدق عليه المسافر قطعاً؛ فيحكم عليه بالإتمام بمقتضى عمومات الإتمام.

قوله: الثاني من قواطع السفر... أو العلم ببقائه كذلك، وإن كان لا عن اختياره.

أقول: للتصريح بكفاية العلم بإقامة عشرة أيّام في صحيحة زرارة[1].

(مسألة ٥) قوله: دون الليلة الأُولى والأخيرة.

أقول: لدلالة إقامة عشرة أيّام على الاستمرار، فيدخل الليالي المتوسّطة ليتحقّق الاستمرار، بخلاف الليلة الأُولى والأخيرة.

(مسألة ٥) قوله: ويكفي تلفيق اليوم المنكسر.

أقول: فإنّ المراد من اليوم في مقام تحديد مدّة الإقامة ساعات اليوم ومدّة زمانها، فيكفي الملفّق بعضه من يوم الورود وبعضه من يوم الخروج. نعم لمّا كان المراد تحديد إقامة واحدة يراد من إقامة عشرة أيّام مدّة مستمرّة عشرة أيّام متوالية، فيدخل الليالي المتوسّطة قهراً.

(مسألة ٧) قوله: بل إلى ما دون الأربعة أيضاً.

أقول: فيه إشكال؛ فإنّ المراد من الإقامة هو تعطيل شغل المسافرة، فلو سافر في أثناء عشرة أيّام، ولو إلى ما دون المسافة بحيث صدق عليه السفر انقطع به الإقامة قهراً، ولو كان مدّة السفر قليلاً جدّاً.

نعم، لايضرّ بالإقامة الخروج إلى أطراف البلد بما لايصدق عليه السفر؛ فإنّ الخروج إلى فرسخ من البلد لايصدق عليه السفر. وهذا بخلاف ما لو سافر فإنّه يعدّ

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٥٠٠، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ١٥، الحديث ٩.

السير من حين الخروج من بلده جزء للسفر.

(مسألة ٩) قوله: أو صلّاها تماماً؛ لشرف البقعة بعد الغفلة عن نية الإقامة.

أقول: بل الظاهر كفايته في البقاء على التمام؛ فإنّ صحّة صلاته التامّة ـ حينئذٍ ـ لأجل قصد الإقامة، وإن غفل عنها.

(مسألة ٩) قوله: وإن كان تعيّن القصر فيهما لايخلو من وجه.

أقول: بل الظاهر كفايته في البقاء على التمام مع عزمه على الإقامة، وإن غفل عنها.

(مسألة ١٠) قوله: بقي على حكم التمام.

أقول: وهو مشكل؛ فإنّ القضاء تماماً ليس وظيفة المقيم بالفعل، بل يجب قضاء ما فاته تماماً وإن كان مسافراً حين الإتيان بها. والظاهر من النصّ: أنّ المراد من إتيان صلاة تماماً الإتيان بالصلاة التامّة لأجل كونه قاصداً للإقامة عند الإتيان بها، لا كلّ صلاة تامّة ـ ولو قضاءً ـ لأجل كون وظيفته التمام حين فوتها.

(مسألة ١١) قوله: لكن صحّ صومه.

أقول: لا دليل على صحّته، والنصّ إنّما دلّ على صحّة الصوم لو سافر بعد الزوال عن وطنه. ويمكن إسراء الحكم إلى من سافر بعد الزوال عن محلّ أقام به عشرة أيّام؛ فإنّ أدلّة إتمام الصلاة فيه منزّلة بحسب الارتكاز العرفي على تحديد مقدار الإقامة التي تنافي عنوان السفر بعشرة أيّام؛ فيصير المسافر معها حاضراً يترتّب عليه أحكام الحاضر؛ ومنها صحّة الصوم إذا سافر بعد الزوال.

وأمّا من قصد الإقامة عشراً، ثمّ عدل عنها ـ ولو بعد الزوال قبل أن يصلّي صلاة أربع ركعات ـ فلا دليل على صحّة صومه.

(مسألة١٣) قوله: لايحتاج البقاء على التمام إلى قصد إقامة جديدة.

أقول: فإنّ تحديد الإقامة الموجبة للتمام بعشرة أيّام بمعنى أن لا تكون أقلّ

منها. فالموجبة للتمام هي الإقامة عشرة أيّام أو أكثر.

(مسألة ١٤) قوله: سواء كان متردّداً أو ناوياً للعدم.

أقول: وهو الأظهر؛ حتّى مع قصد أصل السفر؛ فإنّ المعتبر قصد سفر ثمانية فراسخ المتّصلة. فإذا كان غافلاً عن اتّصالها أو انقطاعها في البين بالإقامة لم يحصل منه قصد الثمانية المتّصلة.

نعم إذا قصد الثمانية المتّصلة مع الغفلة عن حاجة داعية له إلى الإقامة بينها كفى في الحكم بالتقصير.

(مسألة ١٤) قوله: وأمّا في الذهاب والمقصد فمحلّ إشكال.

أقول: بل الأظهر القصر في جميع الحالات الأربع إذا كان خروجه إلى ما دون المسافة بمقدار يصدق عليه السفر، فتنقطع به الإقامة قهراً، والمفروض: أنّه يريد عدم الإقامة فيه ثانياً، فهو مسافر من حين خروجه عن محلّ الإقامة في ذهابه ورجوعه إلى محلّ الإقامة، ثمّ يستديم سفره إلى أن يصل إلى وطنه.

وكلّ ذلك سفر واحد؛ لعدم تخلّل إقامة عشرة أيّام بينها؛ فيجب فيه القصر من بدوه إلى ختمه؛ لكونه مشتملاً على ثمانية فراسخ الامتدادية.

(مسألة ١٤) قوله: إن كان من قصده العود قريباً جدّاً يكون حكمه التمام.

أقول: الخروج إلى ما دون المسافة إذا عدّ سفراً عرفاً كان موجباً لانقطاع الإقامة؛ لكون الإقامة هي تعطيل السفر؛ فلايتحقّق قصد إقامة عشرة أيّام مستمرّة وبإقامة واحدة.

وربّما يقال بالفرق بين قصد الخروج إلى ما دون المسافة عند قصد الإقامة رأساً، وبين ما إذا لم يكن من قصده ذلك حين قصد الإقامة ثمّ بدا له الخروج في أثناء الإقامة.

ووجهه: أنّ القصد إنّما هو في الذهن قبل تحقّق الإقامة خارجاً، فيتعلّق

بمفهوم إقامة عشرة أيّام، ومن الواضح: أنّ مفهوم إقامة عشرة أيّام مستمرّة غير مفهوم إقامة خمسة أيّام ـ مثلاً ـ ثمّ انقطاعها بالسفر ـ ولو بزمان يسير ـ ثمّ العود إلى الإقامة ثانياً، إلى أن يتمّ العشرة.

وأمّا إذا كان عازماً على إقامة العشرة مستمرّة، لكن بدا له السفر في أثنائها بزمان يسير تعدّ الإقامة ـ حينئذٍ ـ مصداقاً لإقامة عشرة أيّام بنظر العرف، وذلك حجّة شرعاً.

وفيه: أنّ نظر العرف إنّما هو حجّة في تعيين معاني الألفاظ؛ لأنّ الشرع يتكلّم مع العرف وبلسانه، وأمّا تعيين المصاديق لمفهوم اللفظ بعد تبيّنه بنظر العرف فالمتّبع في تشخيص مصاديقه هو العقل، ولا دليل على حجّية العرف مع اعترافه بالمسامحة في تشخيصه وعدم تحقّقه واقعاً وحقيقةً.

(مسألة ١٤) قوله: وإن كان الأقوى البقاء على التمام ما لم ينشئ سفراً جديداً.

أقول: لعدم كونه قاصداً للثمانية فراسخ المتّصلة بلا انقطاعها بالإقامة.

(مسألة ١٥) قوله: وإن كان البقاء على القصر أقرب.

أقول: بل الأقرب الإتمام؛ لعدم كون سفره بالغاً حدّ المسافة الشرعية؛ لانقطاع سفره السابق بالإقامة، وعدم كون السفر المتخلّل بين الإقامتين حدّ المسافة الشرعية، كما هو المفروض.

(مسألة ١٥) قوله: ولايجب عليه قضاء ما صلّى قصراً.

أقول: للنصّ عليه فيما لو قصّر ثمّ فسخ له عزم السفر.

(مسألة ١٥) قوله: وأمّا حال العزم فالأحوط الجمع، وإن كان البقاء على القصر أقرب.

أقول: بل الأقرب الإتمام؛ لكونه بين الإقامتين، من دون تخلّل سفر أربعة فراسخ بينهما.

(مسألة١٦) قوله: ثمّ بدا له الإقامة في أثنائها أتمّها.

أقول: لأنّ القصر والإتمام ليسا من العناوين القصدية، بل من العناوين الواقعية، تصير الصلاة تماماً لو صلّاها أربع ركعات، وقصراً لو صلّاها ركعتين.

(مسألة١٦) قوله: أتمّها قصراً.

أقول: لأنّ القصر بمعنى ترك الركعتين الأخيرتين، ومحلّه بعد إتمام الركعتين، والمفروض أنّه بدا له السفر وانفسخ عزمه قبل ذلك. فلا إشكال أنّه يشمله أدلّة القصر. بل إذا انفسخ عزمه قبل ركوع الثالثة جلس وسلّم، ولايعيد الصلاة لزيادة القيام؛ لكونها لا عن معصية، فيجري حديث لا تعاد بالنسبة إليها.

قوله: الثالث من القواطع... بل يلحق به أيضاً إذا عزم على الإقامة تسعة أيّام مثلاً.

أقول: لقوله عليه السلام في صحيحة أبي ولّاد الحنّاط: «**وإن لم تنو المقام فقصّر ما بينك وبين شهر**»[1].

(مسألة١٧) قوله: الظاهر إلحاق الشهر الهلالي بثلاثين يوماً.

أقول: بل الأظهر اعتبار الثلاثين؛ فإنّ المذكور في سبع روايات وإن كان عنوان الشهر، لكن من المعلوم أنّ المراد مقدار الشهر لا نفس الشهر الواقع بين الهلالين؛ لكون الروايات في مقام تحديد مقدار الإقامة. والمراد هو ثلاثون يوماً لا محالة؛ لعدم الخلاف في اعتباره إذا كان شروع الإقامة من غير اليوم الأوّل من الشهر الهلالي. فيكون معتبراً فيه أيضاً؛ لوحدة البيان في الروايات وعدم التفصيل فيها بينه وبين غيره، ولأنّ التحديد بالشهر ينصرف إلى الشهر التامّ ويعدّ شهر التسع والعشرين يوماً شهراً ناقصاً عرفاً.

(مسألة١٨) قوله: يشترط اتّحاد مكان التردّد كمحلّ الإقامة.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٤٩٩، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ١٥، الحديث ٥.

أقول: لأنّ أدلّة الحكم بالإتمام في الإقامة ثلاثين يوماً متردّداً، هي بعينها أدلّة الإتمام في الإقامة عشرة أيّام مع القصد، وموضوعهما في النصوص واحد؛ وهو الإقامة. ولكن لها تحديدان: حسب القصد، وعدمه؛ فمع القصد عشرة أيّام، ومع عدمه ثلاثون يوماً. فما يعتبر في موضوع أحدهما يعتبر في موضوع الآخر بعينه.

(مسألة١٩) قوله: حكم العازم على الإقامة.

أقول: فإنّ الحكم بالإتمام في إقامة عشرة أيّام مع القصد وثلاثين يوماً بلا قصد في النصوص ظاهر في تحديد ما هو المرتكز في الأذهان بحسب العرف؛ من انقطاع السفر بمدّة من الإقامة؛ بحيث يعدّ تعليلاً للسفر؛ فيستفاد منها انقطاع السفر بإقامة ثلاثين يوماً متردّداً، كما يستفاد منها انقطاعه بإقامة العشرة مع القصد.

القول في أحكام المسافر

قوله: والأحوط الإتيان بالوتيرة رجاءً.

أقول: بل تسقط الوتيرة أيضاً؛ فإنّ التعليل في بعض الأحاديث في وجه تشريعها: أنّ تشريعها لأجل صيرورة النافلة ضِعف الفريضة، أو لأجل كونها بدلاً عن الوتر لو تركها لاينافي كونها نافلة العشاء، فيعمّها قولهعليه‌السلام: «**لو صلحت النافلة لتمّت الفريضة**»[1].

(مسألة ١) قوله: فإن كان عالماً بالحكم والموضوع بطلت صلاته وأعادها في الوقت وخارجه.

أقول: وهو مقتضى القاعدة وجميع نصوص المسألة.

(مسألة ١) قوله: لم يجب عليه الإعادة، فضلاً عن القضاء.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٤: ٨٢، كتاب الصلاة، أبواب اعداد الفرائض، الباب ٢١، الحديث ٤.

أقول: لصحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم[١].

(مسألة ١) قوله: وإن كان عالماً بأصل الحكم وجاهلاً ببعض الخصوصيات... وجبت عليه الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه.

أقول: فإنّه مقتضى القاعدة وإطلاق صحيحة الحلبي[٢] وحديث «شرائع الدين»[٣]. وأمّا صحيحة العيص[٤] المفصّلة بين داخل الوقت وخارجه وإن كانت تشمله بإطلاقها لكنّها معارضة بالفقرة الأُولى من صحيحة محمّد بن مسلم وزرارة بالنسبة إليه؛ فإنّ بينهما عموماً من وجه.

(مسألة ١) قوله: وأمّا إذا كان ناسياً لسفره فأتمّ... وإن تذكّر في خارجه لايجب عليه القضاء.

أقول: ذهب أُستادنا الأعظم العلّامة البروجردي ﷺ إلى التفصيل بين الناسي للسفر والناسي لحكمه. ولعلّ وجهه الجمع بين صحيحة أبي بصير[٥] الدالّة على نفي القضاء عمّن ينسى فيصلّي أربع ركعات، وبين صحيحة محمّد بن مسلم وزرارة: قلنا لأبي جعفر عليه السلام: رجل صلّى في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال: «**إن كان قرئت عليه آية التقصير وفسّرت له فصلّى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه**»[٦] بتقريب: أنّ المراد بقوله «**إن كان قرئت...**» إلى آخره الناسي للحكم فإنّه يصدق عليه أنّه قرئت عليه آية التقصير وفسّرت فنسي وصلّى أربعاً. وليس

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٥٠٦، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ١٧، الحديث ٤.

٢ ـ وسائل الشيعة ٨: ٥٠٧، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ١٧، الحديث ٦.

٣ ـ وسائل الشيعة ٨: ٥٠٨، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ١٧، الحديث ٨.

٤ ـ وسائل الشيعة ٨: ٥٠٥، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ١٧، الحديث ١.

٥ ـ وسائل الشيعة ٨: ٥٠٦، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ١٧، الحديث ٢.

٦ ـ وسائل الشيعة ٨: ٥٠٦، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ١٧، الحديث ٤.

المراد به العالم بالحكم الملتفت به؛ فإنّه لايصلّي أربع ركعات مع علمه ببطلانها.

والتحقيق: ما ذهب إليه المصنّف‏؛ فإنّ الغالب في صلاة أربع ركعات في السفر عن نسيان هو الإتيان بها بمقتضى عادته المستمرّة عليها في حالته العادية في بلده مع الغفلة عن كون وظيفته في السفر التقصير. وهذا نسيان الحكم. وأمّا نسيان الموضوع ـ وهو الغفلة عن كونه مسافراً ـ فلايتحقّق إلّا نادراً، فلايصحّ حمل صحيحة أبي بصير على نسيان الموضوع فقط.

وأمّا صحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم فسياق قوله‏عليه السلام: «**إن كان قرئت...**» إلى آخره يشهد بكون المراد منه أهل السنّة؛ فإنّهم ربّما يصلّون في السفر أربع ركعات لأجل التعصّب بمذاهبهم الباطلة، مع قراءة آية التقصير عليهم وتفسيرها لهم، فلا تعرّض فيها لحكم النسيان.

(مسألة ٢) قوله: دون خصوصياته.

أقول: بل الظاهر أنّه يصحّ الصوم مع الجهل بالخصوصيات؛ لكون المناط في الحكم بصحّة الصوم في صحيحتي العيص والليث[1] هو الجهل، والجهل أعمّ من الجهل بأصل الحكم أو الجهل بالخصوصيات.وأمّا صحيحا عبد الرحمان والحلبي[2] وإن كان المناط في الحكم بصحّة الصوم فيهما أنّه لم يبلغه أنّه نهى رسول الله عن ذلك، لكنّه يعمّ الجهل بالخصوصيات أيضاً؛ لأنّ رسول الله إنّما نهى عن الصوم في السفر الواجد للشرائط دون مطلق السفر. والمفروض في السؤال الصوم في موضع نهى رسول الله‏صلى الله عليه وآله وسلم عن الصوم فيه لا محالة. فلو كان جاهلاً

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٠: ١٨٠، كتاب الصوم، أبواب من يصحّ منه الصوم، الباب ٢، الحديث ٥ و٦.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٠: ١٧٩، كتاب الصوم، أبواب من يصحّ منه الصوم، الباب ٢، الحديث ٢ و٣.

بشرائط السفر صدق عليه أنّه لم يبلغه نهي رسول الله عن الصوم في سفره.

(مسألة ٢) قوله: نعم لايلحق بها في النسيان.

أقول: لاختصاص النصوص بالجاهل، فلايعمّ الناسي، كصحيحة ليث عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا سافر الرجل في شهر رمضان أفطر، وإن صامه بجهالة لم يقضه»[١].

(مسألة ٣) قوله: حتّى المقيم المقصّر؛ للجهل بأنّ حكمه التمام.

أقول: لصحيحة منصور[٢]. ولكن عدم تعرّض الأصحاب لهذا الحكم وإطلاقهم عدم معذورية من صلّى قصراً ووظيفته التمام يشعر بكونها معرضاً عنها، فلايترك الاحتياط بالإعادة أو القضاء.

(مسألة ٥) قوله: فحضر قبل أن يصلّي والوقت باقٍ أتمّ.

أقول: فإنّ جميع أدلّة قصر الصلاة في السفر تدلّ على كون المعيار في القصر كونه مسافراً بالفعل عند الإتيان بالصلاة، كما أنّ أدلّة كون الصلاة أربع ركعات بعد تخصيصها بأدلّة القصر تدلّ على كون المعيار في الإتمام عدم كونه مسافراً عند الإتيان بالصلاة. والمشهور المدّعى عليه الإجماع هو ذلك.

ولكن النصوص الواردة في المسألة على أربعة أقسام:

القسم الأوّل: ما هو صريح في كون المدار على حال الإتيان بالصلاة، كما هو مقتضى الأدلّة.

القسم الثاني: ما هو ظاهر في كون المدار على أوّل الوقت.

والقسم الثالث: ما هو ظاهر في التخيير بين الإتمام والقصر.

والقسم الرابع: ما هو ظاهر في التفصيل بين ضيق الوقت وسعته.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٠: ١٨٠، كتاب الصوم، أبواب من يصحّ منه الصوم، الباب ٢، الحديث ٦.

٢ ـ وسائل الشيعة ٨: ٥٠٦، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ١٧، الحديث ٣.

والأقسام الثلاثة قابلة للتأويل بما لاينافي القسم الأوّل المرجّح ـ بالشهرة، وبكونه مخالفاً للعامّة ـ على سائر الأقسام. فالأقوى ما هو المشهور من كون المدار على حال الإتيان بالصلاة.

(مسألة ٧) قوله: فالأقوى مراعاة حال الفوت في القضاء، وهو آخرالوقت.

أقول: والأولى في وجهه أن يقال: إنّ متعلّق الأمر في الوقت هو عنوان صلاة الظهر، فالفائت هو صلاة الظهر، وقد كان لها في الوقت مصداقان، ولا دليل على تعيّن أحدهما في القضاء، فيكون المكلّف مخيّراً بينهما.

ولكن الأقوى: هو تعيّن القضاء على طبق وظيفة آخر الوقت؛ فإنّ قوله عليه السلام: «**من فاتته صلاة فليقضها كما فاتته**»[١] يدلّ على أمرين: أحدهما قضاء ما فاته، والثاني كونه بالكيفية التي فاتته.

فنقول: إنّ كيفية الفائت الواجبة تعييناً حين فوت الصلاة هو القصر ـ مثلاً ـ لمن كان حاضراً في أوّل الوقت ثمّ صار مسافراً إلى آخر الوقت، فتجب رعايتها في القضاء. وأمّا كيفيته قبل ذلك في زمان كونه حاضراً فقد تبدّلت إلى كيفية اُخرى بتبديل الشارع بدون صدق فوت الصلاة في حينه، فلايصدق عليها «**كما فاتته**».

(مسألة ٨) قوله: وفي إلحاق بلدي مكّة والمدينة بمسجديهما تأمّل.

أقول: الأظهر هو الإلحاق؛ فإنّ المذكور في اثني عشر حديثاً من أحاديث الباب الحرمان، وفي ثمانية أحاديث مكّة، والحرم أوسع من مكّة، وفي أربعة أحاديث المدينة، وعليها ينطبق حرم الرسول بقرينة المقابلة بين الحرمين[٢].

والمذكور في خمسة أحاديث «**تتمّ الصلاة في مسجد الحرام ومسجد**

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٣: ١٦٤ / ٣٥٣، وسائل الشيعة ٨: ٢٦٨، كتاب الصلاة، أبواب قضاء الصلاة، الباب ٦، الحديث ١.

٢ ـ راجع وسائل الشيعة ٨: ٥٢٤، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ٢٥.

الرسول»[١]. وليس فيها نفي الإتمام في خارج المسجدين. ولعلّ وجه ذكر المسجدين بالخصوص لمزيد الاهتمام بالإتمام فيهما؛ لكون ثواب كلّ صلاة في مسجد الرسول يساوي ثواب عشرة آلاف صلاة في خارجه، وفي مسجد الحرام ثواب ألف ألف صلاة في خارجه... وهذا الوجه هو المتعيّن بقرينة الأحاديث السابقة.

(مسألة ٩) قوله: التخيير في هذه الأماكن الشريفة استمراري.

أقول: لإطلاق الأدلّة.

(مسألة ١٠) قوله: لايلحق الصوم بالصلاة في التخيير المزبور.

أقول: فإنّ الظاهر من قولهعليه السلام في صحيحة معاوية بن وهب: «**إذا قصّرت أفطرت، وإذا أفطرت قصّرت**»[٢] الملازمة بين فعل القصر وفعل الإفطار. ومقتضاه: أنّ المكلّف لو اختار في أماكن التخيير القصر وجب عليه الإفطار، ولو اختار الإفطار وجب عليه القصر، ولم يقل به أحد.

فالمراد منه الملازمة بينهما في غير مواضع التخيير. وبعبارة أُخرى: الملازمة بين وجوب القصر ووجوب الإفطار، ومن المتداول الإخبار عن الفعل وإرادة وجوبه، كما في قولنا: «يقضي صلاته»؛ يعني يجب عليه قضاء صلاته.

ويشير إلى عدم التخيير في الإفطار قولهعليه السلام في موثّقة عثمان بن عيسى: سألته عن إتمام الصلاة والصيام في الحرمين، قالعليه السلام: «**أتمّها، ولو صلاة واحدة**»[٣]. فحكمعليه السلام في الجواب بإتمام الصلاة، ولم يحكم بإتمام الصيام.

---

١ ـ راجع وسائل الشيعة ٨: ٥٢٨ ـ ٥٣١، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ٢٥، الحديث ١٤ و ٢٢ و ٢٣ و ٢٥ و ٢٨.

٢ ـ وسائل الشيعة ٨: ٥٠٣، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ١٥، الحديث ١٧.

٣ ـ وسائل الشيعة ٨: ٥٢٩، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ٢٥، الحديث ١٧.

فصل في صلاة الجماعة

قوله: وإن وجبت بالعارض بنذر ونحوه.

أقول: نقل في «الجواهر» عن «الذكرى» ما يمكن أن يستظهر منه دعوى الإجماع على جواز الاقتداء في الصلاة الواجبة بالنذر[١].

(مسألة ١) قوله: فيأتمّ مصلّي اليومية أيّ صلاة كانت بمصلّيها كذلك.

أقول: ينبغي في أوّل مباحث صلاة الجماعة تنقيح مقتضى الأصل عند الشكّ في شروط صحّة الجماعة؛ ليرجع إليه عند الشكّ في كلّ مسألة من مسائله ممّا يرجع إلى الشكّ في صحّتها:

فنقول: لا إشكال في أنّ وصف الجماعة للصلاة في غير الجمعة والعيدين وصف عرضي مستحبّ لايوجب انتفاؤه في الأوّل أو بطلانه في الأثناء بطلان أصل الصلاة إذا كانت واجدة لجميع ما يعتبر في أصل الصلاة في غير جماعة.

وأمّا صحّة وصف الجماعة: فإنّها لمّا كانت عبادة لابدّ في إثبات صحّتها من الدليل شرعاً. نعم لا بأس بها رجاءً عند الشكّ في شرط من شروطها، لكنّه لايجوز إجراء حكم الجماعة عليها فيما لايجوز في الصلاة لولا الجماعة، كسقوط القراءة وجواز العود إلى السجود إذا رفع رأسه قبل الإمام وغيرهما، إلّا أن يكون هناك نصّ يثبت به صحّة الجماعة مطلقاً، فيتمسّك به عند الشكّ في تحقّق شرط من شروطها، أو الشكّ في أصل شرطيته.

وليس في النصوص ما يثبت به صحّة الجماعة مطلقاً، عدا ما توهّم من إطلاق قوله عليه السلام في صحيحة زرارة والفضيل: «**وليس الاجتماع بمفروض في**

---

١ ـ جواهر الكلام ١٣: ١٣٥.

الصلوات كلّها، ولكنّها سنّة»[١]. إلّا أنّه ممنوع؛ لعدم كونه إلّا في مقام بيان أصل مشروعية الجماعة في الصلوات الفريضة وكونها مندوبة.

وليس في مقام بيان الشروط المعتبرة في صحّتها أصلاً؛ لعدم تعرّضه لشيء منها، كيف وإلّا يلزم منه تخصيص أكثر أفرادها بأدلّة شروط الجماعة، كما هو واضح.

ولايجري البراءة عند الشكّ في اعتبار شيء في صلاة الجماعة، وإن أجراها بعض الأعاظم، كما في «المستند»[٢] فإنّ الواجب ـ كما بيّناه ـ هو ذات الصلاة، وأمّا وصف الجماعة فهو وصف استحبابي، ولايجري البراءة في قيود المستحبّات وشروطها؛ لعدم جريان قبح العقاب بلا بيان واختصاص حديث الرفع بما فيه ثقل؛ وهو التكليف. فلايمكنه الحكم بترتّب أحكام الجماعة من كون قراءة الإمام مسقطاً لقراءة المأموم، وجواز تكرار الركوع للمتابعة وغيرهما مع الشكّ في تحقّق شروط الجماعة.

(مسألة ١) قوله: وصلاة الاحتياط.

أقول: لأنّها ليست من الفريضة، إلّا على تقدير نقيصة الصلاة المشكوك فيها.

(مسألة ١) قوله: والطواف.

أقول: لعدم تعارف ذلك بين المتشرّعة ولا الجماعة في صلاة الطواف أصلاً.

(مسألة ٤) قوله: بنى عليه.

أقول: يمكن تصحيحه بقاعدة التجاوز؛ لعدم صحّة العدول من الفرادى إلى الجماعة. فمع احتمال وقوعه غفلة يمكن دفعه بقاعدة التجاوز، فإن كانت القاعدة أمارة يستكشف بها كون نيته من أوّلها جماعة.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٢٨٥، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ١، الحديث ٢.

٢ ـ مستند العروة الوثقى، الصلاة، القسم الثاني (تقريرات السيد الخوئي) ٥: ١٧٣.

(مسألة ٧) قوله: الظاهر جواز العدول من الائتمام إلى الانفراد، ولو اختياراً.

أقول: بل مقتضى الأصل ـ على التحقيق ـ عدم جواز العدول وعدم قيام دليل على الصحّة إلّا قبل السلام والانفراد في مجرّد التسليم أو لعذر، كموت الإمام أو إغمائه ونحوهما.

(مسألة ٨) قوله: لو نوى الانفراد بعد قراءة الإمام.

أقول: هذه المسألة والمسألة الآتية مبتنية على جواز الانفراد، وقد تقدّم منعه منّا في المسألة السابقة.

(مسألة ١٠) قوله: ولو بعد الذكر.

أقول: لكون ما دلّ على درك التسبيحة معرضاً عنه.

(مسألة ١٠) قوله: وهو منتهى ما يدرك به الركعة في ابتداء الجماعة.

أقول: لكون ما دلّ عليه مرجّحاً على معارضه بالشهرة.

(مسألة ١٢) قوله: فلا تبعد صحّة صلاته فرادى.

أقول: بل بطلت صلاته؛ فإنّه ترك القراءة عمداً بتخيّل إدراك الإمام في الركوع، فلا تصحّ له الصلاة؛ لا جماعةً لعدم إدراك الإمام في الركوع، ولا فرادى لترك القراءة فيها. وأمّا بقاؤه في الاقتداء إلى أن يركع الإمام للركعة التالية فلا دليل على صحّته.

(مسألة ١٣) قوله: مع عدم الاطمئنان بإدراكه على الأقوى.

أقول: لعدم حرمة الركوع برجاء درك الإمام في الركوع؛ فإنّ الأصل عدم حرمته؛ للشكّ في صيرورة ركوعه هذا مبطلاً لصلاته.

(مسألة ١٣) قوله: وإلّا بطلت.

أقول: لتركه للقراءة عمداً، وعدم جريان حديث لا تعاد مع الالتفات والشكّ في إدراك الإمام.

القول في شرائط الجماعة

قوله: الثاني... ولا بأس بعلوّ المأموم على الإمام.

أقول: إجماعاً ظاهراً؛ لقوله عليه السلام: «وإن كان ـ أي المأموم ـ أرفع منه بشيء كثير»[١].

(مسألة ١) قوله: وأمّا الزجاج الحاكي عن ورائه فعدم كونه منه لايخلو من قرب، والأحوط الاجتناب.

أقول: لايترك.

(مسألة ٤) قوله: فالأحوط بطلان صلاة من على جانبيه من الصفّ الأوّل.

أقول: فيه إشكال؛ لقوله عليه السلام: «إلّا من كان بحيال الباب»[٢]، فإنّه صريح في بطلان اقتداء الصفّ الواقع بعد الجدار، إلّا من كان منهم بحيال الباب.

وما قيل في وجه صحّة اقتدائهم كفاية مشاهدة المقتدي لمن كان على يمينه أو يساره ـ كما في الصفّ الأوّل المستطيل ـ ممنوع؛ فإنّ الوارد في النصّ اعتبار عدم وجود الحائل عن المشاهدة، لا المشاهدة بالفعل؛ فيشمل من كان في آخر الصفّ الأوّل إذا كان طويلاً، أو الصفوف الاُخر إذا لم يقف في قدّامه من أهل الصفّ المتقدّم؛ فإنّه لا مانع له من المشاهدة.

ويمكن له المشاهدة في مكانه وإن لم يكن يشاهد الصفّ المتقدّم بالفعل؛

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٤١١، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٦٣، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٨: ٤٠٧، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٥٩، الحديث ١.

لكونه مستقبل القبلة. بلا حاجة إلى تعميم المشاهدة على المشاهدة بطرف العين، كما تكلّفه بعض الفقهاء.

(مسألة ٩) قوله: يجوز لأهل الصفّ المتأخّر الإحرام قبل المتقدّم.

أقول: فإنّ لسان النصوص الدالّة على كون البعد بين المأمومين مضرّاً للجماعة: أن لايكون بين الصفّين ما لايتخطّى، ويصدق مع تشكّل الصفوف وكونهم متهيّئين للاقتداء، أنّه ليس بين الصفوف ما لايتخطّى.

القول في أحكام الجماعة

قوله: في الركعتين الأُوليين من الإخفاتية.

أقول: الأقوى الجواز مع الكراهة لقوله عليه السلام في صحيحة علي بن يقطين: «**إن قرأت فلابأس، وإن سكت فلا بأس**»[1] الصريح في تجويز القراءة في الركعتين الأوّلتين؛ لعدم جواز السكوت في الركعتين الأخيرتين بالضرورة. فالمراد من الركعتين اللتين يصمت فيهما الإمام في السؤال هو الركعتان الأوّلتان من الصلاة الإخفاتية لا محالة.

قوله: وكذا في الأُوليين من الجهرية لو سمع صوت الإمام.

أقول: للنهي عن القراءة في نصوص المسألة، وهو ظاهر في العزيمة. ولادليل على جوازها سوى ما يستفاد من بعض النصوص: أنّ النهي عنها لأجل الإنصات إلى قراءة الإمام، والإنصات مستحبّ إجماعاً، إلّا من ابن حمزة.

ويردّه: أنّ المستحبّ هو الإنصات في غير الصلاة، وأمّا الإنصات في الصلاة فلم تثبت الإجماع على عدم وجوبه، بل الأمر بالإنصات في الآية ظاهر في الوجوب.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٣٥٨، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٣١، الحديث ١٣.

والمراد منه بمقتضى صحيحة زرارة[١] الإنصات في صلاة الجماعة لقراءة الإمام.

وقوله تعالىٰ: ﴿لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[٢] في ذيل الآية لايدلّ على استحبابه بدعوى مناسبة الرحمة مع المستحبّات؛ فإنّ الرحمة ودفع العقوبة متلازمان، وإنّ الرحمة والعذاب ضدّان لا ثالث لهما، كما يستفاد من الآيات.

قوله: بل استحبّ له القراءة.

أقول: للأمر بالقراءة إذا لم يسمع قراءة الإمام أو همهمته في أخبار الباب، وليس للوجوب؛ للتصريح بجواز تركها في صحيحة علي بن يقطين[٣]؛ فيكون للاستحباب أو مجرّد الجواز؛ لكونه في مقام توهّم الحظر، ولكنّه لا معنى للجواز في العبادة وأجزائها؛ فيكون للاستحباب لا محالة.

قوله: والأحوط في الأخيرتين من الجهرية تركه القراءة لو سمع قراءته.

أقول: أمّا الأخيرتان من الجهرية فالأقوى وجوب ترك القراءة فيهما؛ لقوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «**إن كنت خلف إمام فلا تقرأنّ شيئاً في الأوّلتين وأنصت لقراءته، ولا تقرأنّ شيئاً في الأخيرتين**»، إلى أن قال: «**فالأخيرتان تبعاً للأوّلتين**»[٤].

ويدلّ عليه إطلاق صحيحة معاوية بن عمّار[٥] المشتمل على الأمر للمأموم بالتسبيح في الأخيرتين مطلقاً، وبه يخصّص إطلاق خبر أبي خديجة[٦] المشتمل

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٣٥٥، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٣١، الحديث ٣.

٢ ـ الأعراف (٧): ٢٠٤.

٣ ـ وسائل الشيعة ٨: ٣٥٨، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٣١، الحديث ١٣.

٤ ـ وسائل الشيعة ٨: ٣٥٥، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٣١، الحديث ٣.

٥ ـ وسائل الشيعة ٨: ٣٦١، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٣٢، الحديث ٥.

٦ ـ وسائل الشيعة ٨: ٣٦٢، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٣٢، الحديث ٦.

على الأمر بقراءة المأموم.

وأمّا الأخيرتان من الإخفاتية فيدلّ على التخيير فيها صحيحة [عبيد بن] زرارة[١] وصحيحة ابن سنان[٢]. وأمّا صحيحة معاوية بن عمّار المشتملة على الأمر بالتسبيح فيحمل على الاستحباب أو خصوص الجهرية؛ للجمع.

(مسألة ٤) قوله: لايجب على المأموم الطمأنينة حال قراءة الإمام.

أقول: فإنّ ما دلّ على اعتبار الطمأنينة في القراءة رواية السكوني فيمن يريد أن يتقدّم وهو في الصلاة، قال عليه السلام: «**يكف عن القراءة في مشيه حتّى يتقدّم إلى الموضع الذي يريد، ثمّ يقرأ**»[٣]. وهي إنّما تدلّ على اعتبارها حين اشتغاله بنفسه للقراءة.

(مسألة ٥) قوله: فالأقوى جواز إتمام القراءة واللحوق بالسجود.

أقول: بل الأحوط خلافه؛ لتركه حينئذٍ المتابعة، ولا إشكال في وجوبها نفسياً أو شرطياً.

والأقوى ـ كما ذهب إليه في «الجواهر» ـ هو قطع الحمد إذا استلزم إتمامه التأخير الفاحش في متابعة الإمام في الركوع لوجوه:

الأوّل: دلالة النصوص عليه:

منها: صحيحة معاوية بن وهب، سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يدرك آخر صلاة الإمام وهو أوّل صلاة الرجل، فلايمهله حتّى يقرأ، فيقضي القراءة في آخر صلاته؟ قال: «نعم»[٤]؛ فإنّ قول السائل: «فلايمهله حتّى يقرأ» يدلّ على أنّ المراد

---

١ ـ وسائل الشيعة ٦: ١٠٨، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٤٢، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٨: ٣٥٧، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٣١، الحديث ٩.

٣ ـ وسائل الشيعة ٥: ١٩١، كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلّي، الباب ٤٤، الحديث ٣.

٤ ـ وسائل الشيعة ٦: ٩٤، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٣٠، الحديث ٥.

من آخر صلاته هو الركعة الأخيرة لا آخر جزء من الصلاة؛ لأنّ محلّ القراءة إنّما هو في الركعة. وقوله: «فلايمهله حتّى يقرأ»؛ أي القراءة الواجبة؛ وهي سورة الحمد بأجمعها، أو هي وسورة أُخرى معها. فتدلّ الصحيحة على سقوط القراءة إذا لم‌يمهله الإمام لإتمام سورة الفاتحة.

ومنها: روايتان صريحتان في سقوط القراءة رواهما في «عوالي اللآلي» ونقلهما عنه في «المستدرك»[1].

الثاني: أنّ الشارع رخّص في ترك القراءة في الصلاة لأجل درك فضيلة الجماعة، كما إذا أدركه في الركوع، ولم يرخّص في ترك المتابعة حتّى إذا استلزم زيادة الركن، كما إذا رفع رأسه عن الركوع قبل الإمام، فأوجبه العود إلى الركوع لأجل المتابعة. فإذا وقع التزاحم بين القراءة والمتابعة لايرخّص الشارع بترك المتابعة لأجل القراءة لا محالة.

الثالث: الأولوية؛ حيث إنّ الشارع قد رخّص في ترك جميع القراءة لأجل الجماعة، وذلك فيما إذا أدرك الجماعة حين ركوع الإمام في الركعة الثالثة أو الرابعة، فترك بعض القراءة لأجل الجماعة أولى بالترخيص.

(مسألة ٨) قوله: فالأحوط عدم الدخول إلّا بعد ركوعه.

أقول: تقدّم منّا أنّ الأظهر سقوط الفاتحة مع عدم إمهال الإمام لها، فلا بأس بالإحرام عند تكبير الإمام للركوع، بل هو أحوط؛ لوقوع الخلاف في كفاية إدراك الإمام في الركوع.

والإجماع على كفاية إدراك تكبير الإمام للركوع، وإدراكه قائماً قبل الركوع.

---

١ ـ مستدرك الوسائل ٦: ٤٨٩، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٣٨، الحديث ١ و٤.

قال في «الجواهر»[1]: وتدرك الصلاة جماعة وتحتسب له ركعة بإدراك تكبيرة الركوع إجماعاً محصّلاً ومنقولاً مستفيضاً، إن لم يكن متواتراً كالنصوص... إلى أن ذكر قول المحقّق وكذا تدرك بإدراك الإمام راكعاً على الأشبه، انتهى.

(مسألة ٩) قوله: وأمّا في الأقوال: فالأقوى عدم وجوبها.

أقول: للمسألة ثلاث صور:

الأُولى: التقدّم على الإمام في تكبيرة الإحرام، ولايجوز ذلك بالبداهة؛ لكون الاقتداء لصلاة الإمام إنّما يتحقّق بعد شروعه في الصلاة، فلايمكن قصد الاقتداء قبل شروعه في الصلاة بالإتيان بتكبيرة الإحرام.

الثانية: التقدّم على الإمام في التسليم، وقد وردت أحاديث معتبرة تدلّ على جوازه. لكنّه قد استشكل فيه بأنّه من باب قصد الانفراد عن الجماعة، لا لعدم وجوب المتابعة مع بقاء الاقتداء بالإمام؛ فإنّ قصد الخروج من الصلاة بالتسليم يستلزم قصد الخروج عن الاقتداء أيضاً لا محالة.

وفيه: أنّ الخروج من الصلاة إنّما يتحقّق باختتام التسليم؛ لكونه جزء من الصلاة، وترك المتابعة إنّما يحصل بالشروع فيه.

الثالثة: التقدّم على الإمام في سائر أقوال الصلاة. ولا دليل على وجوب المتابعة فيها، وعدم جريان السيرة على وجوب المتابعة فيها.

مع أنّها من المسائل التي هي مورد الابتلاء في كلّ يوم مرّات، ولا زالت صلاة الجماعة أمراً مستمرّاً بين المسلمين من زمان الشارع إلى سائر الأزمان، ولو كانت المتابعة في أقوالها واجبة لكانت أمراً بديهياً استمرّت السيرة على المواظبة عليها.

---

١ ـ جواهر الكلام ١٣: ١٤٥.

وأمّا النبوي المشتمل على قوله: «فإذا كبّر فكبّروا، وإذا ركع فاركعوا، وإذا سجد فاسجدوا»[1] فالأمر بالمتابعة بالتكبير ليس لأجل كونه قولاً من أقوال الصلاة، بل التكبير ما يفتتح به الصلاة، فله خصوصية أمر بالمتابعة فيها؛ ولذلك لم يذكر غيره من أقوال الصلاة.

(مسألة ٩) قوله: والأحوط عدم الشروع فيها قبل تمامية تكبيرة الإمام.

أقول: والوجه في وجوبه عدم تحقّق الاقتداء في الصلاة إلّا بشروع الإمام في الصلاة، ولايتحقّق ذلك إلّا بفراغ الإمام من تكبيرة الإحرام؛ فإنّ الدخول في الصلاة لايتحقّق إلّا به كما يستفاد من أدلّته، ولذلك يجوز قطع التكبير في أثنائه، مع أنّه لايجوز قطع صلاة الفريضة بلا إشكال. نعم يعتبر بعد تحقّق التكبير تحقّق الصلاة من حين الشروع في التكبير، ولا استحالة في ذلك في الأُمور الاعتبارية، كما تقدّم في محلّه.

والتحقيق: عدم الوجوب؛ لقوله عليه السلام: «فإذا كبّر فكبّروا»؛ فإنّ كلمة «إذا» أداة شرط زماني، فقوله عليه السلام يدلّ على الأمر بتكبير المأمومين عند تكبير الإمام.

والجواب عن الشبهة المذكورة: أنّ صلاة المأموم أيضاً إنّما تتحقّق باختتام تكبيره، فيكفي في صحّة اقتدائه في صلاته كون اختتام تكبير المأموم بعد اختتام تكبير الإمام.

(مسألة ٩) قوله: ولو ترك المتابعة فيما وجبت فيه عصى، ولكن صحّت صلاته وجماعته.

أقول: في «المدارك»: أنّه مجمع عليه بين الأصحاب، وفي «الذكرى»: أنّ المأموم إذا ركع قبل الإمام وبعد القراءة أثم، وفي بطلان صلاته قولان.

---

١ ـ مستدرك الوسائل ٦: ٤٩٢، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٣٩، الحديث ٢ و٣.

ويدلّ على ذلك النبوي المشهور: «**إنّما جعل الإمام إماماً ليؤتمّ به؛ فإذا كبّر فكبّروا، وإذا ركع فاركعوا، وإذا سجد فاسجدوا**»؛ فإنّ ظاهر الأمر كونه مولوياً نفسياً.

وقوله: «**إنّما جعل الإمام**»؛ أي أنّ الشارع جعل في صلاة الجماعة أن يكون هناك إمام لأجل ائتمام سائر المصلّين ومتابعتهم له. وقد جعل الائتمام غاية لجعله ذلك، والغاية لا تكون شرطاً. فقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «**فإذا كبّر فكبّروا...**» إلى آخره أمر نفسي لايوجب الإخلال به إخلالاً في صلاة الجماعة. والذي هو شرط تحقّق الجماعة إنّما هو قصد الاقتداء، وهو قصد المتابعة في مجموع الصلاة من حيث المجموع، لا قصد المتابعة في كلّ جزء جزء، كما هو المغروس في أذهان المتشرّعة.

(مسألة ١١) قوله: وإلّا فالأحوط البطلان.

أقول: لترك الذكر الواجب الذي هو جزء للصلاة عمداً، وهو واجب في حال الركوع في كلّ ركعة. فلو تركه ولم يعد إلى الركوع مع جوازه يفوت عنه الذكر في الركوع عمداً.

(مسألة ١٢) قوله: لايبعد بطلان صلاته.

أقول: لأنّه لم يتابع بل ركع بقصد المتابعة، ولكنّها لم تتحقّق ولم يقم دليل على الاغتفار فيه؛ فيشمله حكم مبطلية الركوع بالزيادة عمداً وسهواً.

(مسألة ١٣) قوله: ففي احتسابها ثانية إشكال.

أقول: بل حسبت ثانية.

والإشكال فيه بأنّه إنّما قصد من السجود المتابعة ولم يقصد كونه جزء للصلاة، ولايجزي الإتيان بشيء من أفعال الصلاة إذا قصد به فعلاً خارجاً عن الصلاة.

مندفع بأنّ المتابعة المأمور بها إنّما هي المتابعة في سجود الصلاة وركوعها،

فالإتيان بالسجود بقصد المتابعة لاينفكّ عن قصد السجود الصلاتي. والأمر بالعود إلى السجود للمتابعة يستلزم إلغاء رفع رأسه من السجود قبل الإمام في صورة السهو وجعله بمنزلة العدم.

(مسألة١٣) قوله: فبان أنّها الأولى حسبت ثانية.

أقول: بل حسبت متابعةً؛ لعدم اعتبار قصد الأُولى والثانية في السجدتين.

(مسألة١٤) قوله: لايخلو من وجه.

أقول: زيادة الركوع وإن كان مبطلة للصلاة عمداً وسهواً، لكن دلّ موثّق ابن فضّال[1] باغتفارها في صورة الظنّ بركوع الإمام، ويشمل صورة القطع به بطريق أولى.

القول في شرائط إمام الجماعة

قوله: وطهارة المولد.

أقول: ومع الشكّ فالأقوى جواز الإمامة.

قوله: بل إمامة غير البالغ ـ ولو لمثله ـ محلّ إشكال.

أقول: عندي ذلك محلّ إشكال؛ لعدم تحقّق العدالة المعتبرة في الإمام في غير البالغ؛ لعدم صدقها على من ليس له صلاحية المعصية، كالملك والحيوان حيث لايصدق العادل عليهما.

قوله: والذكورة إذا كان المأموم ذكراً.

أقول: بل الأحوط الترك وإن كان المأمومون نساء. لكن الأظهر الجواز في هذه الصورة؛ لكون الأحاديث الدالّة على عدم جواز إمامة النساء للنساء مخالفاً للمشهور ومعرضاً عنها من وجهين: من حيث كون المشهور جواز إمامة النساء

---

١ ـ وسائل الشيعة ٨: ٣٩١، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب٤٨، الحديث٤.

للنساء، ومن حيث اشتمال الأحاديث المذكورة على جواز إمامتهنّ في النوافل، والمشهور عدم جواز الجماعة في النوافل رأساً.

قوله: وهي حالة نفسانية باعثة.

أقول: تدلّ على كون العدالة صفة نفسانية كسائر الملكات النفسانية، وإنّما تؤثّر في ترك الكبائر ـ لا هي نفس ترك الكبائر ـ صحيحة ابن أبي يعفور؛ حيث كان مورد السؤال علامة العدالة. فأجاب عليه السلام: «**إنّها يعرف باجتناب الكبائر**»[1]. لا أنّها نفس اجتناب الكبائر.

وأمّا كونها ملكة ـ أي صفة نفسانية ثابتة لا تزول بسرعة ـ فيدلّ عليه قوله عليه السلام: «**لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه**»[2]؛ فإنّ الوثوق بالدين والعمل بالشريعة يستلزم وجود الحالة النفسانية المستقرّة التي لا تزول بسرعة.

ثمّ إنّ العدالة ليست هي مجرّد وجود تلك الملكة، بل بوصف كونها مؤثّرة بالفعل في ترك الكبائر؛ بحيث تنتفي بارتكاب الكبيرة مرّة، وإن كانت تعود بالتوبة ثانياً.

قوله: بل والصغائر على الأقوى.

أقول: مجرّد ارتكاب الصغيرة لاينافي العدالة، والمنافي للعدالة هو ارتكاب الكبائر؛ فإنّ المذكور في صحيحة ابن أبي يعفور هو الاجتناب عن الكبائر.

وأمّا الإصرار على الصغائر فيدخل فيها؛ لكونه كبيرة. يدلّ عليه الروايات المستفيضة. والإصرار في اللغة له معنيان. قال في «المصباح»: أصرّ على فعله: داومه ولازمه، وأصرّ عليه: عزم.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩١، كتاب الشهادات، الباب ٤١، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٨: ٣٠٩، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ١٠، الحديث ٢.

والإصرار هنا بالمعنى الأوّل لا محالة؛ فإنّ مجرّد العزم على المعصية ليس معصية، فضلاً عن كونه معصية كبيرة، بل مجرّد التجرّي فقط. وما قيل من أنّ الإصرار هو ارتكاب الصغيرة مع العزم على العود إليها، فلاينطبق على هذا المعنى؛ فإنّ مورد البحث هو الإصرار على المعصية، لا الإصرار على العود.

قوله: والأحوط اعتبار الاجتناب عن منافيات المروّة.

أقول: المروّة إن كانت بمعنى الإتيان بالواجبات وترك المحرّمات يغني عن ذكرها اعتبار ترك المعاصي، وإن كانت بمعنى ترك ما يستقبح عند العرف فلا دليل على اعتباره بعد عدم كونها حراماً شرعاً.

وفي رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام[1] ورواية عبدالله بن أحمد بن عامر عن الرضا عليه السلام: «**من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدّثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، فهو ممّن كملت مروّته وظهرت عدالته**»[2] فتدلّ على أنّ المروّة بل كاملها تحصل بترك الظلم والكذب وخلف الوعد، فلايعتبر في تحقّقها أزيد منها.

وأمّا الاستناد في اعتبارها بقوله عليه السلام في رواية ابن أبي يعفور: «**والدلالة على ذلك كلّه: أن يكون ساتراً لجميع عيوبه**»، الشامل على العيوب العرفية أيضاً ممنوع؛ فإنّ ما ليس عيباً في نظر الشارع ولو بالعنوان الثانوي كالإهانة وسائر العناوين المذمومة شرعاً ينسلب عنه كونه عيباً، وليس يطلق عليه العيب في كلام الإمام عليه السلام.

(مسألة ٢) قوله: وإن كان الأحوط الترك.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٦، كتاب الشهادات، الباب ٤١، الحديث ١٦.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٦، كتاب الشهادات، الباب ٤١، الحديث ١٥.

أقول: لاستلزامه فوات القراءة من المأمومين ببطلان الجماعة؛ لكون العدالة الواقعية شرطاً في إمام الجماعة واقعاً، وإن كانت صلاة المأموم محكومة بالصحّة؛ لاعتقاده عدالة الإمام، لكنّها فاقدة للقراءة المشتملة على المصلحة الملزمة.

والتحقيق: أنّه إنّما يحرم لذلك تصدّي غير العادل للإمامة إذا كان تسبيباً منه لذلك. ويمكن منع تحقّق التسبيب مطلقاً؛ لكون اقتداء المأموم مستنداً إلى إرادته دون إرادة الإمام، فيكون تصدّي غير العادل للإمامة مجرّد إعانة عليه، ولايشمله عنوان الإعانة على الإثم؛ لعدم كون اقتدائه له مع مراعاة الموازين الظاهرية إثماً.

(مسألة ٣) قوله: ولو لم يحصل منه الظنّ.

أقول: قال في «الجواهر»: «إنّ التحقيق الذي تجتمع عليه الروايات وعليه عمل العلماء في جميع الأعصار والأمصار: حسن الظاهر بمعنى الخلطة المطّلعة على أنّ ما يظهر منه حَسَن، من دون معرفة باطنه»[1].

أقول: ليس في الروايات قيد إفادة الظنّ، بل هي تدلّ على كفاية حسن الظاهر في ثبوت العدالة مطلقاً، ولو اعتبر فيه إفادة الظنّ فهي إفادة الظنّ النوعي لامحالة، لا الظنّ الشخصي.

وأمّا الروايات الدالّة على كفاية حسن الظاهر فهي:

١ ـ صحيحة عبدالله بن أبي يعفور، وفيها قوله: «**والدلالة على ذلك كلّه: أن يكون ساتراً لجميع عيوبه؛ حتّى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته في الناس**»[2].

٢ ـ رواية يونس بن عبد الرحمان عن بعض رجاله، وهي وإن كانت مرسلة

---

١ ـ جواهر الكلام ٤٠: ١١٣.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩١، كتاب الشهادات، الباب ٤١، الحديث ١.

لكنّه لا تخلو عن اعتبار؛ لكون المرسل يونس بن عبد الرحمان، وهو من أفقه الرواة، وكون المروي عنه بعض رجاله، وفيها قال عليه السلام: **«خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات والمناكح والذبائح والشهادات والأنساب، فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته، ولا يسأل من باطنه»**[1].

وهناك فريقان آخران من الروايات يدلّ أحدهما على تعيين أمارة خاصّة لإحراز العدالة، ويدلّ الآخر على كون الأصل عند الشكّ هو العدالة.

أمّا الفريق الأوّل: فمنه ما دلّ على كون الإتيان بالصلوات الخمس أمارة العدالة، وهو رواية إبراهيم بن زياد الكرخي[2]. ومنه ما دلّ على كون مجموع اُمور ثلاثة أمارة للعدالة؛ وهي المعاملة مع الناس بلا ظلم، والتكلّم معهم بلا كذب، ووعدتهم بلا خلف؛ وهو حديث أحمد بن عامر الطائي عن الرضا عليه السلام[3]، وعبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام[4]. ومنه ما دلّ على كون صفات خاصّة في النساء أمارة العدالة؛ وهو رواية عبد الكريم بن أبي يعفور عن أبي جعفر عليه السلام[5].

وأمّا الفريق الثاني: فهو رواية علقمة عن الصادق عليه السلام، وفيه قال عليه السلام: **«فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه بذلك شاهدان، فهو من أهل العدالة والستر»**[6]، وما ورد في تفسير العسكري عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «إنّ

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٢، كتاب الشهادات، الباب ٤١، الحديث ٣.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٥، كتاب الشهادات، الباب ٤١، الحديث ١٢.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٦، كتاب الشهادات، الباب ٤١، الحديث ١٥.

٤ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٦، كتاب الشهادات، الباب ٤١، الحديث ١٦.

٥ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٨، كتاب الشهادات، الباب ٤١، الحديث ٢٠.

٦ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٥، كتاب الشهادات، الباب ٤١، الحديث ١٣.

المسلمين عدول بعضهم على بعض، إلّا مجلوداً في حدّ لم يتب منه، أو معروف بشهادة الزور أو ظنين»[١].

ويؤيّدهما رواية علاء بن سيّابة[٢] ورواية حريز[٣] وإن لم يكونا بتلك الصراحة.

ويخدش: بأنّ كلّها ضعيفة السند لايصحّ الاعتماد عليها. فلايثبت الأصل المذكور. ولكنّها تزيد في أدلّة اعتبار حسن الظاهر، ويبلغها إلى حدّ الاستفاضة.

(مسألة ٤) قوله: لايجوز إمامة القاعد للقائم.

أقول: لما في «الفقيه»: قال أبو جعفر عليه السلام: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: لايؤمَّنَّ أحدكم بعدي جالساً»[٤]. والحديث ـ مضافاً إلى أنّ الصدوق نسبه إلى أبي جعفر عليه السلام بالجزم واليقين ـ معمول به عند الأصحاب وقع عليه الإجماع كما حكاه جماعة.

(مسألة ٤) قوله: ولا المضطجع للقاعد.

أقول: لعدم الدليل على صحّة الجماعة حينئذٍ، وفقد إطلاق يتمسّك به على صحّة الجماعة عند الشكّ في الصحّة، كما بيّناه في أوّل باب الجماعة. فالأصل عند الشكّ فيها الفساد وعدم كفاية قراءة الإمام عن قراءة المأموم؛ فقوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[٥] محكّم.

(مسألة ٤) قوله: ولا من لايحسن القراءة.

أقول: لعدم كفاية القراءة غير الصحيحة المنزّلة بمنزلة قراءة المأموم المكلّف

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٩، كتاب الشهادات، الباب ٤١، الحديث ٢٣.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٤، كتاب الشهادات، الباب ٤١، الحديث ٦.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٧، كتاب الشهادات، الباب ٤١، الحديث ١٨.

٤ ـ وسائل الشيعة ٨: ٣٤٥، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٢٥، الحديث ١.

٥ ـ مستدرك الوسائل ٤: ١٥٨، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ١، الحديث ٨.

بالقراءة الصحيحة.

(مسألة ٤) قوله: إشكال، فلايترك الاحتياط.

أقول: بل لا بأس بالاقتداء للكلّية المستفادة من تعليل صحيحة جميل[1] الواردة في إمامة المتيمّم، وكذا الحكم في سائر موارد صحّة صلاة الإمام لنفسه، وإن كانت ناقصة.

(مسألة ٨) قوله: لا على وجه اللزوم والإيجاب.

أقول: كما يشعر بذلك التعبير بالأولوية في كلمات الأصحاب، بخلاف التعبير بكونه أحقّ، كما في روايتي «فقه الرضا»[2] و«الدعائم»[3]؛ فإنّه لايجوز المزاحمة لحقّ الغير. لكن لم تثبت صحّة الروايتين، وإن كان الأحوط الترك.

وثبوت الحقّ لمن سبق إلى مكان في الموقوفات فإنّما يوجب ثبوت الحقّ عند كلّ صلاة لمن سبق إلى تلك المكان. وأمّا ثبوت حقّ للإمام الراتب على المسجد فلا.

وليس ذلك نظير السبق في السكونة في المدارس وغيرها؛ لكونها موقوفة للسكونة؛ فيثبت حقّ السبق لمن سبق إلى السكونة فيها مادام ساكناً فيها، بخلاف المسجد فإنّه إنّما وقف للصلاة فيها؛ فحقّ السبق إليه في كلّ وقت إنّما هو مادام مصلّياً، فإذا ترك الصلاة وخرج منه يسقط عنه حقّ السبق، ويثبت لمن اشتغل بالصلاة في مكانه.

(مسألة ٩) قوله: للأجذم والأبرص.

أقول: بل الظاهر فيهما الكراهة.

---

١ ــ وسائل الشيعة ٨: ٣٢٧، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ١٧، الحديث ١.

٢ ــ الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١٢٤.

٣ ــ دعائم الإسلام ١: ١٥٢.

كتاب الصوم

القول في النية

(مسألة ١) قوله: من غير حاجة إلى تعيينه.

أقول: وأمّا ما ذكره العلّامة الحكيمﷺ في «المستمسك» من أنّه يعتبر في العبادية تعلّق إرادة العقد بالعنوان الذي تعلّق به الإرادة التشريعية للمولى.

فلا وجه له بعد تحقّق قصد القربة بإتيان ذات العمل الذي هو مصداق واقعي لتلك العنوان، وينطبق عليه قهراً، من دون حاجة إلى القصد. نعم لو كان العنوان ممّا لايحصل إلّا بالقصد لايتحقّق المأمور به بدونه.

(مسألة ١) قوله: بخلاف العالم به فإنّه لايقع لواحد منهما.

أقول: إلّا أن يقصد التداخل، فيقصد صوم شهر رمضان وصوماً آخر، فيقع شهر رمضان لأنّه قصده، ولايقع لغيره لعدم صحّة التداخل وعدم صحّة صوم آخر في شهر رمضان.

وأمّا مع العلم بعدم صحّة التداخل ووجوب صوم شهر رمضان تعييناً فلايعقل قصد غيره رأساً؛ لعدم إمكان تعلّق وجوب آخر بصوم يوم رمضان ولو تخييراً.

(مسألة ٣) قوله: لايقع في شهر رمضان صوم غيره؛ واجباً كان أو ندباً.

أقول: وفي «الجواهر»: هو المعروف في الشريعة، بل كاد يكون من قطعيات

أربابها إن لم يكن من ضرورياتها، ولقوله عليه السلام: «ليس من البرّ الصيام في السفر»[١]. ولمرسل الحسن بن بسّام[٢].

(مسألة ٤) قوله: الأقوى أنّه لا محلّ للنية شرعاً في الواجب المعيّن؛ رمضاناً كان أو غيره.

أقول: بل الأقوى ظاهراً في الصوم الواجب المعيّن عدم كفاية النية قبل الليلة ـ وفاقاً للمشهور ـ لأنّ النية المعتبرة في العبادة هي صدور الفعل عن داعي القربة، ولايتحقّق الداعي الموجب لصدور الفعل إلّا مع الالتفات إليه من حين الشروع في الفعل إلى آخره، ولو بأدنى مراتب الالتفات. وأمّا مع النوم أو الغفلة بالكلّية فلايعقل صدور الفعل بسبب الداعي المذكور.

ولمّا كان الصوم عبادة بالضرورة يعتبر فيه نية القربة حين الشروع فيه، ولكن الشارع جعل النية في الليلة بمنزلة النية حين الشروع؛ توسعةً وتفضّلاً وإرفاقاً. وأمّا النية قبل الليلة فلم يقم على تنزيلها منزلة النية حين الشروع دليل، والأصل العدم.

والقاعدة عند الشكّ في تنزيل شيء منزلة المأمور به أو جزئه أو شرطه هي الاشتغال؛ فلا وجه لجريان البراءة، كما تمسّك بها العلّامة الحكيم قدس سره في المسألة.

(مسألة ٥) قوله: بل لو صامه على أنّه إن كان من شهر رمضان كان واجباً، وإلّا كان مندوباً لايبعد الصحّة، ولو على وجه الترديد في النية في المقام.

أقول: الظاهر اعتبار التنجيز في القصد في تحقّق العناوين القصدية ولو بنحو الإجمال، وأمّا الترديد في القصد فينافي التنجيز.

ومن هنا يعتبر التنجيز في القصد في الإنشاءات؛ وعليه فلايتحقّق صوم

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٠: ١٧٧، كتاب الصوم، أبواب من يصحّ منه الصوم، الباب ١، الحديث ١٠.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٠: ٢٠٣، كتاب الصوم، أبواب من يصحّ منه الصوم، الباب ١٢، الحديث ٥.

القضاء مثلاً لو قصد القضاء إن لم يكن من رمضان. نعم لايعتبر قصد رمضان في تحقّق صوم رمضان، لكنّه لابدّ من قصد أصل الصوم بنحو التنجيز لا محالة، والمفروض بطلان صوم القضاء، الذي هو أحد شقّي الترديد.

فقصد الصوم بنحو التنجيز غير حاصل، فالظاهر بطلان الصوم وعدم كفايته، كما أفتى به السيّد العلّامة اليزدي في «العروة»؛ وفاقاً للشيخ الأعظم شيخ الطائفة وصاحب «المدارك»، بل عن «التذكرة» الإجماع عليه؛ حيث قال: لو نوى أنّه يصوم عن رمضان أو نافلة لم يجز إجماعاً.

(مسألة٥) قوله: نعم لو صامه بنية أنّه من رمضان لم يقع لا له ولا لغيره.

أقول: والنوع الرابع الذي ذكره في «العروة» ولم يذكره المصنّف هنا: أن ينوي إجمالاً الصوم الذي توجّه الأمر إليه بما أنّه صوم هذا اليوم، وهذا القسم صحيح بلاإشكال.

وأمّا ما ورد من النصوص في آخر شعبان من قوله عليه السلام: **«لأن أصوم يوماً من شعبان أحبّ إليّ من أن أفطر من رمضان»**[1] فليس مفادها بيان كيفية النية، فراجع.

(مسألة ٨) قوله: نعم لو نوى القاطع والتفت إلى استلزامها ذلك فنواه استقلالاً بطل على الأقوى.

أقول: نية القاطع إن كان مع الغفلة عن كونه قاطعاً، أو مع الغفلة عن كونه صائماً فليس ارتكابه مبطلاً للصوم، فضلاً عن نيته. وأمّا مع الالتفات فإن كان ناوياً لارتكابه في الحال فهو مستلزم لنية قطع الصوم، وكذا في المستقبل؛ فإنّ قصده لارتكاب المفطر مع الالتفات بكونه مفطراً مستلزم لكونه غير عازم على إتمام الصوم وفاقداً لنية الصوم رأساً.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٠: ٢٠، كتاب الصوم، أبواب وجوب الصوم ونيّته، الباب ٥، الحديث ١.

القول فيما يجب الإمساك عنه

قوله: الثالث... لما مرّ من عدم مفطرية قصد المفطر.

أقول: بل الأقوى ظاهراً مفطرية قصد المفطر؛ لمنافاته لاستمرار قصد الصوم. وقد صرّح بوجوبه المصنّف في (المسألة ٨) المتقدّمة في القول في النية.

قوله: الخامس... وإن لم يكن عن عمدٍ.

أقول: لإطلاق ما دلّ على بطلان القضاء بالإصباح جنباً.

قوله: الخامس... وإن كان الأقوى خلافه، إلّا في قضاء شهر رمضان؛ فلايترك الاحتياط فيه.

أقول: لايترك هذا الاحتياط جدّاً؛ لما يظهر من العلّامة في «التذكرة» دعوى الاتّفاق عليه؛ حيث قال: من أجنب ليلاً، وتعمّد البقاء على الجنابة حتّى طلع الفجر فسد صومه عند علمائنا.

قوله: الخامس... والأقوى العدم؛ خصوصاً في المندوب.

أقول: والوجه في ذلك عدم دلالة نصّ على ذلك في مطلق الصوم، بل دلالة روايتين على عدم اعتباره في المندوب. ولكن لايترك الاحتياط؛ لما تقدّم في التعليقة السابقة.

(مسألة ٦) قوله: وكذا يشترط على الأقوى في صحّة صوم المستحاضة الأغسال النهارية التي للصلاة دون غيرها.

أقول: النصّ قد ورد في الكثيرة، وإلحاق المتوسّطة بها لا دليل عليه.

(مسألة ٦) قوله: ولايترك الاحتياط بإتيان الغسل لصلاة الليلة الماضية.

أقول: هذا الاحتياط غير لازم؛ فإنّ النصّ لايدلّ على بطلان الصوم بترك جميع الأغسال بأجمعها، والقدر المتيقّن مبطلية ترك الأغسال النهارية، والزائد

عليه محكوم بعدم الإبطال بمقتضى قاعدة البراءة.

(مسألة ٩) قوله: ولايجب عليه البقاء على التيمّم مستيقظاً حتّى يصبح، وإن كان أحوط.

أقول: بل الظاهر وجوبه؛ لانتقاض التيمّم ـ ولو بدلاً عن الغسل ـ بنواقض الوضوء على الظاهر، كما تقدّم في باب التيمّم مع وجهه.

(مسألة ١١) قوله: وفيه تردّد، بل عدم وجوبها لايخلو من قوّة.

أقول: لعدم دليل قوي عليه:

أمّا دعوى الإجماع فمنتقض بمخالفة المحقّق والعلّامة.

وأمّا حديث المروزي[١]: فلعدم تعرّضه لعنوان النوم، وإنّما ورد لبيان حكم أصل الإصباح جنباً، وهو بحسب الدلالة إمّا منصرف إلى المتعمّد أو يقيّد به بمقتضى الحديث المفصّل بين العمد وغيره.

وأمّا حديث إبراهيم بن عبد الحميد عن بعض مواليه[٢] فالمظنون بقرينة المتن والسند اتّحاده مع حديث إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي بصير[٣]، ولمّا كان حديثه عن أبي بصير متضمّناً لقيد العمد كان المظنون سقوط قيد العمد عن الآخر؛ فيسقط عن حدّ الوثوق المعتمد عليه في حجّية الحديث عند العقلاء الذي هو مبنى حجّية خبر الثقة.

مضافاً إلى دوران الأمر بين تقييده بالعمد أو بالنوم الثالث. وأمّا تقييده بكلا القيدين فهو خلاف الأصل؛ فيقتصر على أحدهما، والتقييد بالعمد أقرب عند التأمّل. وعلى فرض تساوي الاحتمالين ـ أيضاً ـ يسقط الحديث عن الحجّية.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٠: ٦٣، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، الباب ١٦، الحديث ٣.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٠: ٦٤، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، الباب ١٦، الحديث ٤.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٠: ٦٣، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، الباب ١٦، الحديث ٢.

(مسألة١١) قوله: ولو كان ذاهلاً وغافلاً عن الاغتسال.

أقول: فإن كان مع الغفلة عن الصوم بحيث كان عادماً للنية فالأقوى ظاهراً البطلان. وإن كان غافلاً عن كونه جنباً أو غافلاً عن أنّه لم يغتسل فلا إشكال، وإلّا ففيه إشكال من حيث صدق العمد.

قوله: السادس تعمّد الكذب على الله تعالى ورسوله والأئمّة ـ صلوات الله عليهم ـ على الأقوى.

أقول: بل الظاهر عدم كونه مفطراً، بل حراماً مؤكّداً.

قوله: السابع رمس الرأس في الماء على الأحوط.

أقول: وقال جماعة: بل يحرم ولايبطل الصوم به، ولعلّه هو الأقوى. لكنّ الظاهر من النهي عن عمل الصائم ممّا لم يكن منهياً لغير الصائم كونه إرشاداً إلى إبطاله له.

قوله: الثامن إيصال الغبار الغليظ إلى الحلق، بل وغير الغليظ على الأحوط.

أقول: إذا صدق عليه الأكل، وإلّا فلا دليل عليه. وعلّله في «المسالك» بأنّه من المتناولات. وإطلاق موثّق عمرو بن سعيد[1] الدالّ على عدم البأس بالغبار محمول على الغبار غير الغليظ؛ جمعاً بينه وبين رواية سليمان المروزي[2].

قوله: الثامن ... نعم يلحق به شرب الأدخنة على الأحوط.

أقول: لأجل ما ذكر من أنّه ماحٍ لصورة الصوم عند المتشرّعة، أو كونه بسبب الاعتبار يقوم مقام القوت كما ادّعي، وكلاهما محلّ إشكال.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٠: ٧٠، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، الباب ٢٢، الحديث ٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٠: ٦٩، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، الباب ٢٢، الحديث ١.

قوله: التاسع الحُقنة بالمائع، ولو لمرض ونحوه.

أقول: لصحيح البزنطي[١].

قوله: التاسع... ولا بأس بالجامد المستعمل للتداوي كالشياف.

أقول: لصحيح علي بن جعفر[٢]، وموثّق ابن فضّال[٣].

قوله: التاسع... كتلقيح ما يتغذّى به.

أقول: إلحاقاً له بالأكل بحسب المناط.

قوله: العاشر... والصحّة أشبه.

أقول: بل الأشبه بطلان الصوم مع عدم الحرمة إذا رجّحنا وجوب القيء على وجوب الصوم.

(مسألة١٨) قوله: بل وكذا لو أفطر يوم الشكّ تقيةً.

أقول: بل الأقوى ظاهراً وجوب القضاء لو أفطر يوم الشكّ تقيةً، بخلاف ما لو ارتكب تقية ما لايراه المخالف مفطراً؛ فإنّه لايجب عليه القضاء.

القول فيما يترتّب على الإفطار

(مسألة ١) قوله: من غير كُره على الأحوط.

أقول: والوجه في الترديد في وجوب الكفّارة في الكذب على الله ورسوله والارتماس والحُقنة،الترديد في كونها مفطراً،واحتمال كونها حراماً تكليفياً للصائم.

(مسألة ١) قوله: نعم القيء لايوجبها على الأقوى.

أقول: لدعوى الإجماع في «الخلاف»، المؤيّد بالتتبّع: لعدم معرفة القائل

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٠: ٤٢، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، الباب ٥، الحديث ٤.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٠: ٤١، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، الباب ٥، الحديث ١.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٠: ٤١، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، الباب ٥، الحديث ٢.

بوجوب الكفّارة، وظهور رواية مسعدة[1] في عدم وجوب الكفّارة. وبه يقيّد إطلاق ما دلّ على وجوب الكفّارة في مطلق المفطرات.

(مسألة ٢) قوله: والأحوط الجمع بين الخصال.

أقول: وما دلّ عليه من الحديث لايخلو عن اعتبار، فالحكم به لايخلو من قوّة.

(مسألة ٣) قوله: ولكن لاينبغي ترك الاحتياط في الجماع.

أقول: لتعلّق الكفّارة في الجماع بعنوانه دون عنوان المفطر؛ لئلّا ينطبق على المرّة الثانية، كما في موثّق سماعة عن رجل أتى أهله في شهر رمضان متعمّداً، قال عليه السلام: «**عليه عتق رقبة...**»[2] إلى آخره. ولكن يحتمل أن يراد إتيان النساء بأعمّ من مرّة أو مرّات.

وأمّا غيرها من الروايات فضعيفة سنداً، وغير معمولة بها عند المشهور.

(مسألة ٥) قوله: لو سافر فراراً من الكفّارة.

أقول: لا فرق في النصوص بين الفرار من الكفّارة وغيره، ويمكن أن يستفاد من بعض النصوص كون الجماع في يوم شهر رمضان موجباً للكفّارة، خرج منه ما خرج، فتثبت الكفّارة بذلك في جميع شقوق المسألة بالنسبة إلى الجماع، وبالنسبة إلى غير الجماع من المفطرات بعدم القول بالفصل؛ فلايترك الاحتياط.

(مسألة ٦) قوله: فالأقوى ثبوت كفّارتين عليه، وكفّارة عليها.

أقول: لكونه مقتضى ما يستفاد من النصّ.

(مسألة ٦) قوله: ولا تلحق بالزوجة المكرَهة الأجنبية.

أقول: لاختصاص النصّ بإكراه الزوجة، فلا تعمّ إكراه غير الزوجة، ولا إكراه الزوجة للزوج.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٠: ٨٨، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، الباب ٢٩، الحديث ٦.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٠: ٥٤، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، الباب ١٠، الحديث ٢.

(مسألة ٨) قوله: مصرف الكفّارة في إطعام الفقراء؛ إمّا بإشباعهم.

أقول: بل مصرف مطلق الكفّارات إلّا كفّارة اليمين؛ فإنّ الظاهر اختصاصها بالحنطة أو دقيق الحنطة. وأمّا الخبز فلابدّ من حساب وزنه بحسب ما اُخذ فيه من الدقيق، دون وزن نفس الخبز.

(مسألة ٨) قوله: والأحوط مدّان.

أقول: لما ورد في كفّارة الظهار، خلافاً لسائر ما ورد في الكفّارات. ولابدّ من حمله إمّا على خصوصيته في كفّارة الظهار، أو تعميمه لمطلق الكفّارات وحمله على الاستحباب.

(مسألة ٨) قوله: والمدّ ربع الصاع.

أقول: كما تدلّ عليه صحيحة زرارة[1].

(مسألة ٨) قوله: والصاع ستّمائة مثقال وأربعة عشر مثقالاً وربع مثقال.

أقول: فإنّ الصاع ستّة أرطال، وكلّ رطل ١٩٥ درهماً بمقتضى رواية إبراهيم بن محمّد الهمداني[2]، والدرهم نصف مثقال شرعي وخمسه، والمثقال الشرعي ثلاثة أرباع المثقال الصيرفي؛ فالصاع $\frac{1}{4}$٦١٤ مثقالاً صيرفياً.

(مسألة ٩) قوله: والأحوط العدم؛ خصوصاً في الصوم.

أقول: بل الظاهر؛ فإنّ ظاهر الأمر عدم كفاية فعل الغير عن فعل المأمور المتوجّه إليه الأمر.

غاية الأمر: كفاية استناد الفعل إليه بالتسبيب بمقتضى الإجماع على كفاية الوكالة، وأمّا الفعل بدون الوكالة فلا دليل على كفايته.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١: ٤٨١، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٥٠، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٩: ٣٤٢، كتاب الزكاة، أبواب زكاة الفطرة، الباب ٧، الحديث ٤.

(مسألة ١٢) قوله: الثاني إذا أبطل صومه لمجرّد عدم النية.

أقول: لكون موضوع الكفّارة هو الإفطار، والمفروض أنّه لم يتحقّق الإفطار، وإن بطل الصوم لعدم النية.

(مسألة ١٢) قوله: الرابع... بل أو عاجزاً على الأحوط.

أقول: بل لايخلو عن قوّة؛ لإطلاق النصّ. وأمّا دعوى الانصراف إلى القادر فغير مسموعة.

(مسألة ١٢) قوله: الرابع... لايخلو من قوّة أيضاً.

أقول: لعدم شمول النصّ المقيّد بالمراعاة على صورة عدم المراعاة، بل يشمله إطلاق صدره: «**إن كان قام فنظر فلم ير الفجر فأكل، ثمّ عاد فرأى الفجر، فليتمّ صومه ولا إعادة عليه**»[1].

(مسألة ١٢) قوله: الرابع... وأمّا غيره من أقسام الصوم حتّى الواجب المعيّن.

أقول: فإنّ صحيحة معاوية بن عمّار النافية للقضاء مع المراعاة التي يمكن دعوى شمولها على الواجب المعيّن يختصّ بشهر رمضان، بقرينة قوله عليه السلام: «**ثمّ تتمّ يومك ...**»[2]؛ فإنّ الإمساك مع بطلان الصوم يختصّ بصوم شهر رمضان فالواجب المعيّن غير صوم شهر رمضان يبقى تحت القاعدة: من بطلان الصوم بارتكاب المفطر.

(مسألة ١٢) قوله: السابع... كما إذا أخبر عدلان بل عدل واحد.

أقول: بل ثقة، والنسبة بين العدل والثقة عموم من وجه.

(مسألة ١٢) قوله: الثامن الإفطار لظلمة قطع بدخول الليل منها.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٠: ١١٥، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، الباب ٤٤، الحديث ٣.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٠: ١١٨، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، الباب ٤٦، الحديث ١.

أقول: بل الأقوى ظاهراً عدم وجوب القضاء في صورة القطع بدخول الليل؛ لصحيحة زرارة: «**فإن رأيته بعد ذلك وقد صلّيت أعدت الصلاة ومضى صومك**»[١]

القول في شرائط صحّة الصوم ووجوبه

(مسألة ١) قوله: نعم لو كان ممّا لايتحمّل عادة جاز الإفطار.

أقول: أي مؤدّياً إلى حدّ الحرج الذي لايؤدّي إليه الصوم بحسب المتعارف.

(مسألة ١) قوله: فلايصحّ منه الصوم؛ حتّى المندوب على الأقوى.

أقول: لقوله عليه السلام في موثّق عمّار: «**لايحلّ الصوم في السفر؛ فريضة كانت أو غيرها، والصوم في السفر معصية**»[٢].

(مسألة ١) قوله: أوالمصرّح بأن يوقع سفراً وحضراً، دون النذر المطلق.

أقول: لصحيحة ابن مهزيار[٣] المعمول بها.

(مسألة ٣) قوله: والأحوط لمن نوى التطوّع الإتمام.

أقول: لشمول إطلاق: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[٤] عليه.

(مسألة ٤) قوله: وإن كان بعده وجب عليه البقاء على صومه وصحّ.

أقول: لترجيح ما دلّ عليه من الأخبار على ما دلّ عليه القائلون بأنّ المناط العزم إلى السفر من الليل بكونه مخالفاً للعامّة، وليس في الأخبار المعارضة لها ما

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٠: ١٢٢، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، الباب ٥١، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٠: ١٩٩، كتاب الصوم، أبواب من يصحّ منه الصوم، الباب ١٠، الحديث ٨.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٠: ١٩٥، كتاب الصوم، أبواب من يصحّ منه الصوم، الباب ١٠، الحديث ١.

٤ ـ البقرة (٢): ١٨٥.

يوجب ترجيحها عليها.

(مسألة ٤) قوله: لكن تناول المفطر فلايجب عليه.

أقول: بلا إشكال.

(مسألة ٥) قوله: فيجري هنا ـ حينئذٍ ـ جميع ما ذكرناه بالنسبة إلى الصلاة.

أقول: لقوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن وهب: «إذا قصّرت أفطرت، وإذا أفطرت قصّرت»[1].

(مسألة ٥) قوله: نعم يتعيّن عليه الإفطار في سفر الصيد.

أقول: لإطلاق ﴿فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[2] وغيرها.

وأمّا الصلاة: فالمحكي عن أكثر القدماء قصر الصوم دون الصلاة، بل في محكي «السرائر»: أنّ أصحابنا أجمعوا على ذلك فتياً وروايةً، وعن «المبسوط» نسبته إلى رواية أصحابنا؛ فالأظهر الإتمام في الصلاة دون الصوم.

(مسألة ٥) قوله: ويتعيّن عليه الإفطار في الأماكن الأربعة.

لما تقدّم منّا في تعليقة (مسألة ١٠) من القول في أحكام المسافر.

(مسألة ٥) قوله: بل لو فعل كان عليه مع القضاء الكفّارة على الأحوط.

أقول: تقدّم الكلام في الكفّارة.

(مسألة ٦) قوله: وإن كان الأقوى في النذر المعيّن جواز السفر.

أقول: للنصّ عليه.

(مسألة ٨) قوله: والمُرضعة القليلة اللبن إذا أضرّ الصوم بها أو بولدها.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٠: ١٨٤، كتاب الصوم، أبواب من يصحّ منه الصوم، الباب ٤، الحديث ١.

٢ ـ البقرة (٢): ١٨٤.

أقول: بل وإذا تعسّر حتّى بلغ حدّ الحرج وإن لم يضرّ، وكذا القول في الحامل المقرّب.

(مسألة ٨) قوله: والأحوط مدّان.

أقول: استحباباً.

(مسألة ٩) قوله: والأحوط الاقتصار على صورة عدم وجود من يقوم مقامها في الرضاع.

أقول: لايترك الاحتياط؛ لعدم صدق «لايستطيع الصوم مع القدرة» على إرجاع الرضاع إلى غيرها.

القول في طريق ثبوت هلال شهر رمضان وشوّال

(مسألة ٢) قوله: نعم يعتبر توافقهما في الأوصاف، إلّا إذا اختلفا في بعض الأوصاف الخارجة.

أقول: الاختلاف إنّما يقدح في قبول الشهادة إذا كان الاختلاف في المشهود به؛ أعني المبصر الذي تعلّق به الإبصار والمشاهدة.

وأمّا إذا اتّفقا في ذلك واختلفا في أمر كان مبصراً ومشاهداً آخر فلايضرّ الاختلاف فيه بالشهادة على الأمر الأوّل.

كما إذا شهدا بكون زيد في الدار، واختلفا في لون ثوبه؛ فإنّ وجهه غير المغطّى بالثوب، مبصر غير الثوب، والثوب مبصر غيره.

نعم، إذا أوجب التكاذب في ذلك العلم الإجمالي بتعمّد أحد الشاهدين بالكذب بطلت شهادتهما؛ للعلم الإجمالي بفسق أحدهما.

(مسألة ٦) قوله: لو ثبت الهلال في بلد آخر دون بلده فإن كانا متقاربين أو علم توافق أُفقهما كفى، وإلّا فلا.

أقول: وهو الأقوى. يظهر ذلك بتتبّع كلمات الفقهاء وملاحظة قواعد علم الهيئة، ثمّ الاستظهار من الروايات:

أمّا كلمات الفقهاء: فقد أفتى بعدم جواز الإفطار برؤية هلال شوّال في البلاد المتباعدة؛ الشيخ في «المبسوط»، والمحقّق في «الشرائع»، والعلّامة في «القواعد» وفي «التذكرة» وفي «المنتهى»، وفخر المحقّقين في «الايضاح»، والشهيد الأوّل في «الدروس»، والشهيد الثاني في «المسالك»[1]. إلى غير ذلك من الفقهاء في كتبهم.

ولم أجد قائلاً من فقهائنا بكفاية رؤية الهلال في أيّ بلد كان مطلقاً، إلّا ما نسبه العلّامة في «التذكرة» إلى بعض أصحابنا، ولكنّا لم نعرفه ولم نجد من ذكر اسمه. وتبعه في القرون الأخيرة في «الوافي» و«الحدائق» و«مستند الشيعة»[2].

ويستفاد من تفاصيل كلمات الفقهاء التي أشرنا إلى مواضعها: أنّ القول بكفاية الرؤية مطلقاً مبني على كون الأرض مسطّحة غير كُروية، قال في «الحدائق»[3]: وما ادّعوه من الطلوع في بعض وعدم الطلوع في بعض آخر بناءً على ما ذكروه من الكروية ممنوع.

ضابطة رؤية الهلال في البلاد المختلفة بحسب علم الهيئة الجديدة ثبتت بحسب قواعد علم الهيئة الجديدة ـ التي صارت في القرن الحاضر من الضروريات ـ ضابطة كلّية لرؤية الهلال في البلاد المختلفة، وهي: أنّه إذا رؤي الهلال في موضع من الأرض يرى في كلّ موضع كان مساوياً له في الدرجة الطولية

---

١ ـ المبسوط ١: ٢٦٨، شرائع الإسلام ١: ١٨٠، قواعد الأحكام ١: ٨٢ / السطر ١٤، تذكرة الفقهاء ١: ٢٦٩ / السطر ٩، منتهى المطلب ٢: ٥٩٢ / السطر ٣٣، إيضاح الفوائد ١: ٢٥٢، الدروس الشرعية ١: ٢٨٥، مسالك الأفهام ٢: ٥٢.

٢ ـ الوافي ١١: ١٢٠، الحدائق الناضرة ١٣: ٢٦٦، مستند الشيعة ١٠: ٤٢٠.

٣ ـ الحدائق الناضرة ١٣: ٢٦٦.

من درجات الأرض لو لم يعرض له مانع، وكذا في كلّ موضع كان بجانب الغربي من ذلك الموضع. ولايلزم منه أن يرى في موضع كان بجانب الشرقي منه.

ويعلم ذلك من بيان مقدّمتين:

المقدّمة الأُولىٰ: أنّ القمر كرة من الكرات السماوية، نصفه المحاذي للشمس منوّر ونصفه الآخر مظلم، له حركة دورية حول كرة الأرض دائماً يدور حولها في كلّ شهر مرّة. وكلّما وصل في دوره إلى ما بين الأرض والشمس كان نصفه المظلم محاذياً للأرض، فلايرى من نصفه المنوّر شيء، ويسمّى حينئذٍ بـ «المحاقّ».

ثمّ يرى من جانبه المنوّر في دوره حول الأرض خطّ دقيق منحني يسمّى بـ«الهلال». ثمّ يزيد على التدريج؛ حتّى إذا وصل في دوره إلى الجانب المقابل يكون نصفه المنوّر بأجمعه مواجهاً مع الأرض، ويسمّى حينئذٍ بـ «البدر».

المقدّمة الثانية: أنّ كرة الأرض لها حركة انتقالية تحصل منها الفصول الأربعة، وحركة وضعية تدور حول خطّ المحور المفروض بين قطبيها، يحصل منها الليل والنهار. فكلّ موضع من الأرض صار في دورها حول محورها مواجهاً للشمس كان نهاراً له، وإذا خرج من مواجهة الشمس كان ليلاً له.

قد تبيّن من المقدّمة الأُولىٰ: أنّ هلال القمر إنّما يرى عند شروعه في الخروج عمّا بين كرة الأرض والشمس، فلايرى إلّا في موضع من الأرض صار مواجهاً للهلال عند غروب الشمس عنه، ثمّ تنقطع رؤيته بخروج ذلك الموضع عن مواجهته بحسب حركة الأرض. وكلّ موضع من الأرض خرج عن مواجهة القمر قبل تولّد الهلال لايرى فيه الهلال.

ومن هنا ثبتت الضابطة الكلّية: أنّ كلّ بلد رؤي فيه الهلال يلزم منه أن يرى في البلاد الغربية منه لا محالة بطريق أولى؛ لأنّها تصير مواجهة للهلال بعد تولّده. ولايلزم منه أن يرى في البلاد الشرقية من ذلك البلد؛ لعدم استلزام وجود الهلال في

وقت مواجهة الهلال تولّده قبل ذلك الوقت عند مواجهة البلاد الشرقية منه.

روايات المسألة:

ثمّ إنّ هنا روايات صحيحة تشتمل على الأمر بالقضاء مع رؤية الهلال في أوّل رمضان في بلد آخر؛ وهي صحيحة هشام بن الحكم[١]، وصحيحة عبدالرحمان بن أبي عبدالله[٢]، وصحيحة إسحاق بن عمّار[٣]، وصحيحة أبي بصير[٤]. ولا يعارضها إلّا رواية عامّيّة تمسّك بها بعض فقهاء العامّة.

ومعها فكيف استقرّ الفتوى على عدم ثبوت أوّل الشهر برؤية الهلال في البلاد المتباعدة غير متقاربة الأُفق؟! أليس ذلك للإعراض عنها؟ أو انصرافها عن البلاد المتباعدة الأُفق؟ أو يحمل عليها لا محالة بقرينة ظهور رؤية الهلال في الروايات الدالّة على كونها موضوعة لحكم الصوم والإفطار في رؤية الهلال في المكان الذي فيه المكلّف فعلاً أو تقديراً؟ لوجود مانع عن الرؤية كسائر الأُمور الجوّية الموضوعة للأحكام، كطلوع الشمس وغروبها وزوالها وانتصاف الليل وطلوع الفجر وغيرها؛ فإنّ المعيار فيها كلّها تحقّقها في المكان الذي فيه المكلّف، أو كان موافقاً معه في الأُفق.

ولذلك قال في «الجواهر» بعد قول المحقّق: «دون البلاد المتباعدة»: للأصل

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٠: ٢٦٥، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب ٥، الحديث ١٣.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٤، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب ٣، الحديث ٩.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٠: ٢٧٨، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب ٨، الحديث ٣.

٤ ـ وسائل الشيعة ١٠: ٢٩٢، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب ١٢، الحديث ١.

بعد انصراف النصوص إلى غير الفرض[1].

مضافاً إلى أنّ مفاد هذه الأحاديث ـ وهو الحكم بقضاء الصوم ـ مبني على الاحتياط لا محالة؛ لاحتمال عدم كون الشهادة صادقة. فلعلّه مبني على الاحتياط أيضاً من جهة عدم اطّلاع عامّة الناس من درجات البلاد في زمان صدور الروايات، وأنّ البلد الذي أُخبر عن رؤية الهلال فيه مساوي في الدرجة الطولية مع بلده الذي هو فيه، أم لا.

وهذا بخلاف رؤية الهلال في آخر شهر رمضان فلم يرد فيها رواية بجواز الأكل لمجرّد رؤية الهلال في بلد آخر، وهو خلاف الاحتياط. والحكم الظاهري فيه عند الشبهة عدم ترتّب الأثر على الرؤية في بلد آخر.

فالصحيح: ما أفتى به فقهاؤنا ـ إلّا الشاذّ منهم ـ من عدم جواز الإفطار لمجرّد رؤية هلال شوّال في أيّ بلد كان، وهو الموافق للقواعد النجومية في علم الهيئة، كما عرفت.

القول في قضاء صوم شهر رمضان

قوله: ويجب على غيرهم حتّى المرتدّ بالنسبة إلى زمان ردّته.

أقول: لانصراف أدلّة سقوط القضاء عن الكافر إلى الكافر الأصلي، ولايشمل المرتدّ. ولشمول إطلاقات أدلّة وجوب قضاء الصوم عليه.

(مسألة ٢) قوله: بل الأحوط قضاؤه لو سبقت منه النية وأتمّ الصوم.

أقول: هذا مبني على منافاة السكر مع الصوم، ولايبعد ذلك؛ لكونه فاقداً ـ حينئذٍ ـ للنية.

(مسألة ٣) قوله: وأمّا ما فاته في تلك الحال يجب عليه قضاؤه.

---

١ ـ جواهر الكلام ١٦: ٣٦١.

أقول: لانصراف النصوص عنه.

(مسألة ٤) قوله: نعم لايجوز تأخير القضاء إلى رمضان آخر على الأحوط.

أقول: لكون ظاهر وجوب الفدية لو لم يقض إلى رمضان آخر وجوب المفدى عنه؛ أي القضاء إلى رمضان آخر.

(مسألة ٧) قوله: لم يجب القضاء، وإن استحبّ النيابة عنه.

أقول: لعدم توجّه حكم القضاء إلى نفسه، فضلاً عن وليه؛ فإنّ وجوب القضاء على الولي فرع وجوب القضاء لنفسه.

(مسألة ٨) قوله: وكفّر عن كلّ يوم بمدّ.

أقول: للنصّ الوارد في خصوص المرض.

(مسألة ٨) قوله: فالأقوى وجوب القضاء فقط.

أقول: لإطلاقات أدلّة القضاء وعدم دليلٍ على وجوب التكفير.

(مسألة ٨) قوله: وسبب التأخير عذراً آخر أو العكس.

أقول: لشمول الإطلاقات على الصورتين، وعدم ورود نصّ يقيّدها فيهما.

(مسألة ٩) قوله: فتهاون حتّى جاء رمضان آخر.

أقول: لصحيحة محمّد بن مسلم عن الصادقين عليهما السلام[1] وغيرها.

(مسألة ٩) قوله: فاتّفق عذر آخر عند الضيق فالأحوط الجمع بين الكفّارة والقضاء.

أقول: فإن لم يتخلّل بين العذرين فرصة تقضي فيها فلا وجه للجمع.

(مسألة١٠) قوله: لايتكرّر كفّارة التأخير بتكرّر السنين.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٠: ٣٣٥، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب ٢٥، الحديث١.

أقول: لعدم دليل عليه.

(مسألة١١) قوله: يجوز إعطاء كفّارة أيّام عديدة من رمضان واحد.

أقول: عملاً بالإطلاق.

(مسألة١٢) قوله: يجوز الإفطار قبل الزوال...

أقول: لصحيحة جميل[1].

(مسألة١٢) قوله: فيحرم، بل تجب به الكفّارة.

أقول: للنصوص المعمول بها عند المشهور.

(مسألة١٢) قوله: وإن لم يجب الإمساك بقية اليوم.

أقول: لعدم دليل عليه.

(مسألة١٣) قوله: بل لايترك هذا الاحتياط.

أقول: لإطلاق الأدلّة، وعدم اختصاصه بذلك.

(مسألة١٣) قوله: وإن كان الأحوط في الأوّل مع رضا الورثة الجمع...

أقول: لايترك؛ للرواية الدالّة عليه، مع دعوى السيّد إجماع الإمامية عليه.

القول في صوم الكفّارة

قوله: منها... فتجب فيها الخصال الثلاث.

أقول: وعن جماعة الإجماع عليه، ويشهد له النصوص.

قوله: منها... وكذا كفّارة الإفطار بمحرّم في شهر رمضان على الأحوط.

أقول: تقدّم أنّه لايخلو عن قوّة.

قوله: ومنها... وهي كفّارة الظهار.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٠: ١٦، كتاب الصوم، أبواب وجوب الصوم ونيّته، الباب ٤، الحديث ٤.

أقول: للآية.

قوله: ومنها... وكفّارة قتل الخطأ.

أقول: للآية.

قوله: ومنها... وكفّارة الإفطار.

أقول: كما تقدّم.

قوله: ومنها... وكفّارة اليمين.

أقول: للآية.

قوله: ومنها... وكفّارة خدش المرأة وجهها في المصاب.

أقول: لرواية خالد بن سدير[١].

قوله: ومنها... وكفّارة شقّ الرجل ثوبه على زوجته أو على ولده.

أقول: لرواية خالد بن سدير أيضاً.

قوله: ومنها... كفّارة الإفاضة من عرفات قبل الغروب.

أقول: الكلام فيها وكفّارات الصيد موكول إلى محلّه.

قوله: ومنها... وكفّارة إفساد الاعتكاف بالجماع.

أقول: وهو الأشهر؛ لرواية سماعة[٢]. والقول الآخر: أنّ كفّارته مرتّبة؛ لصحيحتي زرارة[٣] وأبي ولاد[٤] المحمولتين على الاستحباب جمعاً.

قوله: ومنها... وكفّارة جزّ المرأة شعرها في المصاب.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٢: ٤٠٢، كتاب الإيلاء والكفارات، أبواب الكفارات، الباب ٣١، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٠: ٥٤٧، كتاب الاعتكاف، أبواب الاعتكاف، الباب ٦، الحديث ٢.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٠: ٥٤٦، كتاب الاعتكاف، أبواب الاعتكاف، الباب ٦، الحديث ١.

٤ ـ وسائل الشيعة ١٠: ٥٤٨، كتاب الاعتكاف، أبواب الاعتكاف، الباب ٦، الحديث ٦.

أقول: لرواية خالد بن سدير.

قوله: ومنها... وكفّارة النذر.

أقول: وقيل كفّارته كفّارة اليمين؛ لكثرة النصوص الدالّة عليه.

قوله: ومنها... والعهد.

أقول: لروايتي علي بن جعفر وأبي بصير[1]. فلا معارض.

(مسألة) قوله: يجب التتابع في صوم شهرين من كفّارة الجمع...

أقول: بلا خلاف ظاهر؛ للتقيّد به في الآيات والنصوص.

(مسألة) قوله: ويكفي في حصوله صوم الشهر الأوّل ويوم من الشهر الثاني.

أقول: لصحيح الحلبي[2].

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٢: ٣٩٥، كتاب الإيلاء والكفارات، أبواب الكفارات، الباب ٢٤، الحديث ١ و ٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٠: ٣٧٣، كتاب الصوم، أبواب بقية الصوم الواجب، الباب ٣، الحديث ٩.

كتاب الزكاة

وهنا مقصدان:

المقصد الأوّل: في زكاة المال

قوله: المقصد الأوّل في زكاة المال.

أقول: قال في «العروة الوثقى»: إنّ الزكاة متعلّقة بالعين لا على وجه الإشاعة، بل على وجه الكلّي في المعيّن.

بيانه: أنّ وجوه المسألة بحسب الاحتمالات العقلية أربع:

الأوّل: كون الزكاة في ذمّة المالك، ولازمه كون النصاب بمجموعه مملوكاً للمالك، يجوز أن يتصرّف في مجموعه كيف يشاء. لكنّه يجب عليه أداء الزكاة؛ لاشتغال ذمّته بها.

وهذا الوجه خلاف الإجماع والمستفاد من النصوص، كما سنبيّنه.

الثاني: كون الزكاة متعلّقة بالعين، لكن لا بنحو صيرورتها ملكاً لأرباب الزكاة، بل كتعلّق حقّ الرهانة بالمال المرهون. فتتعلّق إمّا بمجموع النصاب فلايجوز التصرّف في شيء منه قبل أداء الزكاة، أو بالمقدار المساوي له فيجوز التصرّف في النصاب مادام مقدار الزكاة باقياً. ولازمه كون النصاب بأجمعه ملكاً للمالك، فيكون ربحه له.

الثالث: كون تعلّق الزكاة على نحو الشركة مشاعاً، فيكون كلّ جزء من النصاب مشتركاً بين المالك وأرباب الزكاة، ومملوكاً لهما على السهام؛ فلايجوز التصرّف في جزء من النصاب قبل إخراج الزكاة.

الرابع: كون تعلّق الزكاة على نحو الكلّي في المعيّن، وذلك يتصوّر على وجهين:

أحدهما: كون الزكاة كلّياً في الذمّة مقيّداً بكونه من هذا المال المعيّن، وذلك لايخرجه عن الكلّية، ولايستلزم ذلك صيرورة شيء من النصاب ملكاً لأرباب الزكاة، ولا تعلّق حقّ عليه. وإنّما يستلزم وجوب أداء الزكاة من هذا المال بعينه وعدم براءة ذمّة المالك إلّا بأداء الزكاة من عين هذا المال، ولايستلزم عدم جواز تصرّفه فيه؛ فيجوز له التصرّف بالبيع ونحوه.

وثانيهما: كون الزكاة كلّياً في المعيّن؛ بمعنى أنّ مقداراً من النصاب ملك لأرباب الزكاة على نحو الترديد؛ بمعنى تعلّق ملكهم على نحو الترديد بكلّ ما كان من هذا النصاب بهذا المقدار. ولازمه جواز تصرّف المالك فيه حتّى يبقى منه بمقدار الزكاة، فيتعيّن كونه زكاة وملكاً لأرباب الزكاة.

وهذا أيضاً نوع من الشركة؛ لصيرورة أرباب الزكاة مالكاً لمقدار غير مفروز من عين هذا المال، وذلك كما لو باع صاعاً من صُبرة؛ فإنّ المشتري لايصير شريكاً للبائع في الصبرة على نحو الإشاعة.

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا الوجه الأوّل فيدفعه ما ذكره العلّامة في «المنتهى»: أنّ تعلّق الزكاة بالعين مذهب علمائنا أجمع.

أمّا الوجه الثاني: فيدفعه قوله عليه السلام في خبر أبي حمزة: «**فإن اتّجرت بها فأنت لها ضامن، ولها الربح**»[1]، وكذا قوله عليه السلام في صحيحة بريد بن معاوية: «**فإنّ**

---

١ ـ وسائل الشيعة ٩: ٣٠٧، كتاب الزكاة، أبواب المستحقين للزكاة، الباب ٥٢، الحديث ٣.

أكثره له»[١]؛ فإنّه يدلّ على نفي كون جميع النصاب للمالك.

أمّا القسم الأوّل من الوجه الرابع: فينفيه ما تقدّم في الوجه الأوّل والثاني.

فيبقى الوجه الثالث والقسم الثاني من الوجه الرابع. ولا معين لأحدهما إلّا قولهعليه السلام في موثّقة أبي المعزاء: «إنّ الله تعالى أشرك بين الأغنياء والفقراء في الأموال، فليس لهم أن يصرفوا إلى غير شركائهم»[٢]. وهو لايدلّ إلّا على وجود الشركة إجمالاً، فالقدر المتيقّن من الشركة هو القسم الثاني من الوجه الرابع، ولا دليل على الشركة بنحو الإشاعة. فالأقوى ما ذكره في المتن.

وأمّا كون متعلّق الزكاة في بعض أنواعها من غير جنس النصاب كالشاة في زكاة الإبل، فتعلّق الزكاة فيها بعين النصاب من باب البدلية؛ بمعنى أنّ الزكاة تتعلّق بنصاب الإبل بمقدار يساوي قيمة الشاة من باب البدلية للشاة. فكان الزكاة أوّلاً وبالذات هو الشاة، وما يساويه من الإبل بدل عنه.

بقي الكلام فيما يؤخذ في الزكاة

(مسألة ٣) قوله: بل له أن يدفع قيمتها السوقية من الدراهم والدنانير بل وغيرهما من سائر الأجناس إن كان خيراً للفقراء، وإلّا ففيه تأمّل.

أقول: أمّا من النقدين وغيرهما من النقود المعمولة في زماننا ـ إسكناس وغيرها ـ فلا إشكال؛ فإنّ المذكور في صحيحة محمّد بن خالد[٣] وصحيحة علي بن جعفر[٤] وإن كان جواز أداء زكاة غير الفضّة بالدرهم، لكن الظاهر ـ بقرينة كلمة

---

١ ـ وسائل الشيعة ٩: ١٢٩، كتاب الزكاة، أبواب زكاة الأنعام، الباب ١٤، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٩: ٢١٩، كتاب الزكاة، أبواب المستحقين للزكاة، الباب ٤، الحديث ٤.

٣ ـ وسائل الشيعة ٩: ١٦٧، كتاب الزكاة، أبواب زكاة الذهب والفضة، الباب ١٤، الحديث ١.

٤ ـ وسائل الشيعة ٩: ١٦٧، كتاب الزكاة، أبواب زكاة الذهب والفضة، الباب ١٤، الحديث ٢.

«بالقيمة» المذكورة في كلا الحديثين ـ أنّ ذكر الدرهم لكونه النقد المعمول في تلك الأزمنة.

وأمّا أداء الزكاة من جنس آخر غير النقود ففيه إشكال، وإن كان الظاهر من رواية «قرب الإسناد»[١] ذلك، لكن في سنده محمّد بن الوليد، وهو مشترك بين البجلي الثقة وشباب الضعيف؛ لاشتراكهما في الطبقة، وإن كان يترجّح كونه البجلي؛ لروايته عن يونس في هذا الحديث، وتصريح النجّاشي بأنّه يروي عن يونس ومن في طبقته؛ فإنّه لاينافي رواية غيره أيضاً عن يونس.

ثمّ إنّ التحقيق: جواز إعطاء الزكاة بالقيمة من النقود في زكاة الأنعام أيضاً، وإن كان مورد الروايتين المتقدّمتين غير الأنعام، لكن روايات جواز احتساب الدين من الزكاة مطلقة؛ فتشهد بعموم الحكم بجواز أداء القيمة في زكاة الأنعام أيضاً.

القول في زكاة الغلّات

يقع الكلام في زكاة الغلّات في مطالب:

المطلب الأوّل

(مسألة ٣) قوله: المشهور عند المتأخّرين: أنّ وقت تعلّق الزكاة عند اشتداد الحبّ... والأقوى أنّ المدار هو التسمية حنطةً أو شعيراً أو تمراً.

أقول: لا دليل على تعلّق الزكاة قبل صدق اسم الحنطة والشعير والتمر والزبيب، إلّا في خصوص الزبيب؛ فدلّت عليه صحيحة سعد بن سعد[٢]، وصحيحة

---

١ ـ وسائل الشيعة ٩: ١٦٨، كتاب الزكاة، أبواب زكاة الذهب والفضة، الباب ١٤، الحديث ٤.

٢ ـ وسائل الشيعة ٩: ١٧٥، كتاب الزكاة، أبواب زكاة الغلّات، الباب ١، الحديث ١.

سليمان[١]، وصحيحة سعد الأُخرى[٢]، وخبر أبي بصير[٣].

وهذه الأحاديث موافقة للاعتبار؛ فإنّه لا فرق بين الزبيب والعنب إلّا في الرطوبة واليبوسة فقط، بخلاف غير الزبيب من الغلّات؛ فلايمكن استفادة تعلّق الزكاة بها بمجرّد انعقاد الحبّة من الروايات.

المطلب الثاني

(مسألة ٢) قوله: الأقوى اعتبار خروج المؤن جميعها.

أقول: الأظهر استثناء مؤونة الزراعة من البذر وأُجرة الأرض والزارع وغيرها، وهو المشهور كما نقل القول به في «مفتاح الكرامة» عن كثير من كتب القدماء والمتأخّرين. وعن جملة منها نسبته إلى المشهور، قال: بل لو ادّعي الإجماع لكان في محلّه، كما هو ظاهر «الغنية» أو صريحها.

أقول: والذي نسب الخلاف إليه هو الشيخ في «الخلاف» وابن سعيد في «جامعه».

قال في «الخلاف»: «كلّ مؤونة تلحق الغلّات إلى وقت إخراج الزكاة على ربّ المال، وبه قال جميع الفقهاء إلّا عطاء؛ فإنّه قال: المؤونة على ربّ المال والمساكين بالحصّة. دليلنا قولهعليه السلام «**فيما سقته السماء العشر أو نصف العشر**»، فلو ألزمناه المؤونة لبقى أقلّ من العشر أو نصف العشر»[٤].

---

١ ـ وسائل الشيعة ٩: ١٧٧، كتاب الزكاة، أبواب زكاة الغلّات، الباب ١، الحديث ٧.

٢ ـ وسائل الشيعة ٩: ٣٠٦، كتاب الزكاة، أبواب المستحقين للزكاة، الباب ٥٢، الحديث ١.

٣ ـ وسائل الشيعة ٩: ١٨١، كتاب الزكاة، أبواب زكاة الغلّات، الباب ٣، الحديث ٢.

٤ ـ الخلاف ٢: ٦٧.

والتحقيق: عدم كون الشيخ مخالفاً في المسألة؛ فإنّه قال في «النهاية»: وأمّا زكاة الحنطة والشعير والتمر والزبيب فعلى حدّ واحد، وليس في شيء من الأجناس زكاة ما لم يبلغ خمسة أوسق بعد مقاسمة السلطان وإخراج المؤن منها.

فإنّ الظاهر منه عدم تعلّق الزكاة على مقدار المؤونة؛ فإنّه إذا كان مقدار المؤونة لايحتسب من نصاب الزكاة فلا تتعلّق به الزكاة بطريق أولى.

فلم يرد من قوله في «الخلاف»: «كلّ مؤونة تلحق الغلّات» إلّا المؤونة اللاحقة بعد حصول الغلّة، لا مؤونة الزراعة قبل حصول الغلّة؛ فلاينافي ما ذكره في «النهاية».

ويشهد لذلك أنّه جمع بينهما في «المبسوط»، قال: «فالنصاب ما بلغ خمسة أوساق بعد إخراج السلطان والمؤن كلّها... إلى أن قال: وكلّ مؤونة تلحق الغلّات إلى وقت إخراج الزكاة على ربّ المال دون المساكين»[1].

وأمّا ابن سعيد في «جامعه» فالظاهر أنّ كلامه بعينه مأخوذ من كلام الشيخ في «الخلاف»؛ حتّى ذكر اتّفاق الفقهاء إلّا العطاء، كما هو المذكور في «الخلاف»، وإن عبّر عن الاتّفاق بالإجماع.

وأُجيب عنه ـ مضافاً إلى ما بيّناه ـ بأنّ المراد اتّفاق فقهاء العامّة بقرينة استثناء عطاء، وإلّا فمن المحقّق: أنّ المشهور بين فقهاء الإمامية هو استثناء المؤونة من الزكاة.

فالأظهر: استثناء المؤونة من الزكاة؛ لما ذكره في «زكاة الهمداني»، قال: «إنّه يستحيل عادة أن يشتهر لديهم استثناء المؤونة، مع مخالفته لما هو المشهور بين

---

١ ـ المبسوط ١: ٢١٤ و ٢١٧.

العامّة من غير وصوله من أئمّتهم عليهم السلام؛ لقضاء العادة باستحالة صدور مثل هذا الحكم المخالف لما عليه العامّة عن اجتهاد ورأي من غير مراجعة الإمام عليه السلام.

إلى أن قال: فالإنصاف أنّه لو جاز استكشاف رأي المعصوم عن فتوى الأصحاب في شيء من الموارد فهذا من أظهر مصاديقه. فإذا انضمّ إلى ذلك ما في الصحيحة ـ وهي ما رواه في «الكافي» عن زرارة ومحمّد بن مسلم وأبي بصير ـ عن أبي جعفر عليه السلام قال في قوله تعالىٰ: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾: «ويعطى الحارس أجراً معلوماً ويترك للحارس في الحائط العذق والعذقان والثلاثة؛ لحفظه إيّاه»[١].

مع دعوى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر المؤن، ووقوع التصريح بخروج مؤونة القرية وخراج السلطان في «الفقه الرضوي» و«الهداية» و«المقنع» وغيرها ممّا يغلب على الظنّ كونه تعبيراً مأخوذاً عن متون الأخبار، لايبقى مجال للتشكيك، والله العالم بحقائق أحكامه»[٢]، انتهى.

ثمّ إنّ الأظهر ـ كما استظهرناه من عبارة الشيخ في «الخلاف» ـ عدم جواز استثناء المؤونة اللاحقة على الغلّة بعد حصولها وصدق الحنطة والشعير والتمر والزبيب، إلّا مع صرف المؤونة بإذن الحاكم أو الفقير لو أعطاه عين العشر قبل الحصاد والجذاذ؛ حيث تعلّق بها الزكاة وصار عشرها ملكاً لأرباب الزكاة، فلايجوز كسر شيء منها لأجل مؤونة يصرفها بدون إذن أرباب الزكاة.

---

١ ـ الكافي ٣: ٥٦٥ / ٢.

٢ ـ مصباح الفقيه ١٣: ٣٨٢ ـ ٣٨٣.

القول في أصناف المستحقّين للزكاة ومصارفها

(مسألة ٢) قوله: لو كان له رأس مال يكفي لمؤونة سنته، لكن لم يكفه ربحه... فيجوز له أن يبقيها ويأخذها من الزكاة بقية المؤونة.

أقول: وهو المنسوب إلى الشيخ والمحقّق والعلّامة وغيرهم، بل عن الأردبيلي نسبته إلى صريح الأصحاب. ويدلّ عليه صحيحة معاوية بن وهب[1] ورواية هارون بن حمزة[2]؛ فإنّهما صريحتان في المنع من صرف رأس المال في المؤونة، والترخيص لأخذ الزكاة إذا لم يكن ربحه وافياً للمؤونة بمقدار كسره عنها، من غير تعرّض لكون رأس المال وحده وافياً لها أم لا.

(مسألة ١٠) قوله: ولو جهل حاله أُعطي من غير يمين مع سبق فقره، وإلّا فالأحوط اعتبار الظنّ بصدقه.

أقول: يمكن أن يقال بجريان استصحاب الفقر في صورة عدم العلم بسبق الغنى؛ فإنّ الفقير هو من لم يكن مالكاً لمؤونته، وهذا الوصف مسبوق بالتحقّق قهراً؛ فإنّ الإنسان قبل اكتسابه أو صيرورته مالكاً بالإرث لم يكن مالكاً لمؤونته؛ حتّى لو مات مورّثه قبل ولادته؛ فإنّ صيرورته مالكاً إمّا حين الولادة أو حين موت مورّثه، وعلى أيّ حال: إنّه قبل ولادته أو قبل موت مورّثه لم يكن مالكاً؛ فيستصحب.

والتحقيق: عدم جريان استصحاب الفقر بمجرّد ذلك؛ فإنّه وإن عرّف الفقير الشرعي بذلك ـ كما تقدّم عن المصنّف ـ ولكن الظاهر أنّه تعريف باللازم؛ فإنّ الفقر

---

١ ـ وسائل الشيعة ٩: ٢٣٨، كتاب الزكاة، أبواب المستحقين للزكاة، الباب ١٢، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٩: ٢٣٩، كتاب الزكاة، أبواب المستحقين للزكاة، الباب ١٢، الحديث ٤.

هو بمعنى الاحتياج، والفقير هو المحتاج في مؤونته إلى غيره، وهذا وصف وجودي لايثبت باستصحاب عدم كونه مالكاً.

لكن الظاهر من تتبّع كلمات الفقهاء إلى هذه الأزمنة الاتّفاق منهم على تصديقه في دعوى الفقر. نعم استثنى في «المبسوط» ما إذا كان شابّاً سالماً يقدر على الاكتساب.

وقد جمع في كتاب الخمس من «الجواهر»[1] جملة من الوجوه التي يمكن أن يستدلّ بها على تصديق مدّعي الفقر، وهي:

١ ـ أصالة حجّية قول المسلم ودعواه التي لا معارض لها المستفادة من جملة من المعتبرة، كخبر الكيس المطروح الذي ادّعاه واحد من عشرة[2]، وصحيحة تصديق المرأة في عدم الزوج لها، وفي أنّها جحشت إذا أراد زوجها مراجعتها[3].

٢ ـ الأصل في غير المسبوق بالغنى.

٣ ـ الاتّفاق المحكي إن لم يكن محصّلاً.

٤ ـ السيرة القطعية في سائر الأعصار والأمصار.

٥ ـ العسر والحرج في تكليف البيّنة.

٦ ـ بعض الأخبار المنجبرة[4].

---

١ ـ جواهر الكلام ١٦: ١٠٥.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ٢٧٣، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ١٧، الحديث ١.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢٠: ٢٩٩، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب ٢٣ و ٢٥، و٢٢: ١٣٣، كتاب الطلاق، أبواب أقسام الطلاق، الباب ١١.

٤ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ٢٨٩، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ٢٢.

القول في أوصاف المستحقّين للزكاة

قوله: الثاني... ولايشترط فيه العدالة.

أقول: الظاهر عدم اعتبار العدالة ولا مجانبة الكبائر في مستحقّ الزكاة، إلّا إذا كان إعطاء الزكاة له إعانة على المعصية. والأحوط عدم إعطائها للمتجاهر للكبيرة والمقيم عليها؛ لاسيّما شرب الخمر.

قال في «مصباح الفقيه»: واستدلّ للقول باعتبار مجانبة الكبائر برواية الصرْمي قال: سألته عن شارب الخمر يعطى من الزكاة شيئاً؟ قال: «لا»[١].

وأُجيب عنه: بضعف الرواية بالإضمار وجهالة حال السائل، مع أنّ المتبادر من إطلاق شارب الخمر المدمن في شربها، لا مطلق من شربها. فلعلّ الوجه في المنع عن إعطائه شهادة حاله بأنّه يصرفه في المعصية.

أقول: ويشهد لكون المراد من شارب الخمر المدمن له العبارةُ المحكية عن ابن الجنيد: لا تعطى شارب الخمر، ولا المقيم على كبيرة.

قال في «المعتبر»: «إنّ في العمل بما قاله القائلون باعتبار العدالة تخلّصاً من الخلاف؛ فكان أولى لا أنّه لازم، وخبر داود المسؤول فيه مجهول؛ فلا عمل عليه»[٢].

أقول: أمّا دعوى الإجماع من «الغنية» و«الانتصار» على اعتبار العدالة في مستحقّ الزكاة: فقد بيّنا في محلّه بالشواهد من كلامهما أنّ المراد من الإجماع فيهما ليس الإجماع المصطلح.

---

١ ـ مصباح الفقيه ١٣: ٦٠٧.

٢ ـ المعتبر ٢: ٥٨١.

مضافاً إلى تصريح الشيخ في «الخلاف» بكون المسألة اختلافية بين أصحابنا، قال في «الخلاف»: الظاهر من أصحابنا: أنّ زكاة الأموال لا تعطى إلّا العدول من أهل الولاية دون الفسّاق منهم. وخالف جميع الفقهاء في ذلك وقالوا: إذا أعطى الفسّاق برئت ذمّته. وبه قال قوم من أصحابنا.

وقال الصدوق في «المقنع» في باب من يعطى من الزكاة: لايجوز أن تعطى زكاة مالك غير أهل الولاية. وذكر سائر الشرائط ولم يذكر العدالة.

وقال سلّار في «المراسم»: أمّا الأخصّ ـ أي من مستحقّي الزكاة ـ فهو من جمع أربع حسنات؛ أوّلها أن يكون معتقداً للحقّ. ثمّ ذكر أن يكون عاجزاً عن الاحتراف، وأن لايكون هاشمياً، وأن لايكون واجب النفقة لمعطي الزكاة. ولم يذكر العدالة.

وذكر المفيد في «المقنعة» شرائط المستحقّ للزكاة، ولم يذكر العدالة، واقتصر على نقل رواية داود الصرمي الناهية عن إعطاء الزكاة لشارب الخمر.

قال في الجواهر[1] ما محصّله: أكثر المتأخّرين على عدم اعتبار العدالة مطلقاً... لإطلاق الكتاب والسنّة وعمومها... وترك الاستفصال من أبي الحسن عليه السلام لما سأله أحمد بن حمزة في الصحيح: رجل من مواليك له قرابة كلّهم يقولون بك وله زكاة، أيجوز أن يعطيهم جميع زكاته؟ فقال له: «نعم»[2]... ونحوه الخبر الآخر: «لا تعطين قرابتك الزكاة كلّها، ولكن أعطهم بعضاً واقتسم بعضاً»[3] إلى غير ذلك من النصوص التي لايستريب من تصفّحها في توسعة الأمر في الزكاة بالنسبة إلى المؤمنين الذين يكفي إيمانهم في استحقاق الرأفة والرحمة؛ خصوصاً

---

١ ـ جواهر الكلام ١٥: ٣٩٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٩: ٢٤٥، كتاب الزكاة، أبواب المستحقّين للزكاة، الباب ١٥، الحديث ١.

٣ ـ وسائل الشيعة ٩: ٢٤٦، كتاب الزكاة، أبواب المستحقّين للزكاة، الباب ١٥، الحديث ٤.

بعد ملاحظة السيرة والطريقة في إعطاء مجهول الحال وغير العدل.

أقول: وفي المرسل المروي عن «العلل» عن أبي الحسن عليه السلام : ما حدّ المؤمن الذي يعطى الزكاة؟ قال: «يعطى المؤمن ثلاثة آلاف». ثمّ قال: «أو عشرة آلاف، ويعطى الفاجر بقدر؛ لأنّ المؤمن ينفقها في طاعة الله، والفاجر ينفقها في معصية الله»[١].

وفي رواية معتب عن الصادق عليه السلام قال: «ولو أنّ الناس أدّوا زكاة أموالهم ما بقي مسلم فقيراً محتاجاً ولاستغنى بما فرض الله له. وإنّ الناس ما افتقروا ولا احتاجوا ولا جاعوا ولا عروا إلّا بذنوب الأغنياء»[٢].

وأمّا ما ذكره في «الجواهر»: «بل ورد في الزكاة: أنّها تقسّم على أولياء الله المعلوم عدم كون الفسّاق منهم» فالمراد منه صحيحة بريد عن أبي عبدالله عليه السلام الواردة في بعث أميرالمؤمنين عليه السلام مصدّقاً من الكوفة إلى باديتها فقال له: «... حتّى تأتينا بإذن الله سبحانه صحاحاً سماناً غير متعبّات ولا مجهدات، فيقسّمن بإذن الله على كتاب الله وسنّة نبيه على أولياء الله»[٣].

فإنّما هو إخبار في خصوص أنعام يأتي بها المصدّق إلى أمير المؤمنين وأخبر عليه السلام بأنّه يقسّمها في أولياء الله. ولايستفاد منه عدم جواز إعطاء الزكاة إلى غير أولياء الله، كيف ومن أقسام المستحقّين للزكاة المؤلّفة قلوبهم من الكفّار؟!

وأمّا ما ورد في رواية محمّد بن سنان في علّة الزكاة من قوله عليه السلام : «وتقوية الفقراء والمعونة لهم على أمر الدين»[٤]. فلعلّ المراد من المعونة في الدين هو سهم

---

١ ـ وسائل الشيعة ٩: ٢٤٩، كتاب الزكاة، أبواب المستحقّين للزكاة، الباب ١٧، الحديث ٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٩: ١٢، كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، الباب ١، الحديث ٦.

٣ ـ جواهر الكلام ١٥: ٣٩٠.

٤ ـ وسائل الشيعة ٩: ١٢، كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، الباب ١، الحديث ٧.

سبيل الله، لا سهم الفقراء بما هم فقراء؛ فإنّه يجوز للفقير صرف الزكاة فيما ليس فيه معونة على أمر الدين إجماعاً.

قوله: الثالث... ويجوز دفعها إليهم لأجل إنفاقهم على من تجب نفقته عليهم دونه.

أقول: لصحيحة عبد الرحمان بن الحجّاج[1]، خلافاً للعلّامة في «التذكرة»؛ فمنعه مع البذل واليسار، وعلّله بأنّ الكفاية قد حصلت لهم بما يصلهم من النفقة الواجبة، فأشبهوا من له عقار يستغني بأُجرته. وردّه في «الجواهر»[2] بأنّه قياس أوّلاً، ومع الفارق ثانياً.

أقول: التحقيق أنّه مع وجود أبٍ ذي ثروة ينفق عليه نفقته ونفقة من تجب نفقته إليه يصدق عليه عرفاً أنّه غني ليس بفقير، كما ذكره المحقّق رحمه الله في «الشرائع» في الكفّارات؛ حيث منع من إعطاء الكفّارة إلى واجبي النفقة، قال: لأنّهم أغنياء بالدافع.

وأمّا صحيحة عبد الرحمان فهي صريحة في الجواز فيما إذا لم ينفقه بقدر حاجته بحسب شأنه.

القول في بقية أحكام الزكاة

(مسألة ٤) قوله: الأحوط لو لم يكن الأقوى عدم جواز تأخير الزكاة.

أقول: الأظهر جواز تأخير أداء الزكاة إلى أن يتمكّن من إيصالها إلى المستحقّ أو وكيل الفقيه الجامع للشرائط بلا عسر وحرج. وكذلك تأخيرها إلى

---

١ ـ وسائل الشيعة ٩: ٢٣٨، كتاب الزكاة، أبواب المستحقين للزكاة، الباب ١١، الحديث ١.

٢ ـ جواهر الكلام ١٥: ٣٩٨.

شهرين لأجل إيصالها إلى مستحقّ بخصوصه؛ حتّى مع وجود مستحقّ غيره، بل لا لأجل ذلك أيضاً.

ولكنّ الأحوط وجوباً عزل الزكاة وإخراجها من ماله فوراً إذا أخّر تأديتها مساهلة. والأحوط استحباباً إذا أخّرها لأجل إيصالها إلى مستحقّ بخصوصه، أو إلى مستحقّ أحوج أو أفضل، أو لمرجّح آخر. والأحوط عدم تأخيرها أزيد من شهرين؛ لأنّا لم نجد القول بأزيد منها عمّن تقدّم من فقهائنا، وإن ورد جوازه في ثلاثة من النصوص. قال العلّامة في «المنتهى»: «وجب الإخراج على الفور، وهو قول علمائنا»[1]. وإنّما جوّز التأخير الحلّي في «السرائر» في الجملة، والشيخ في «النهاية» إلى شهرين.

المقصد الثاني: في زكاة الأبدان

القول فيمن تجب عليه

(مسألة ٣) قوله: وكذا كلّ من يدخل في عيلولته قبله ـ أي قبل دخول شهر شوّال ـ **حتّى الضيف... مع صدق كونه ممّن يعوله.**

أقول: لقوله عليه السلام في صحيح عمر بن يزيد، وهو النصّ الوارد في فطرة الضيف: «**نعم، الفطرة واجبة على كلّ من يعول**»[2] ظاهر في استمرار الضيافة؛ فإنّ الظاهر أنّ العيلولة لايصدق بالإطعام مرّة واحدة؛ لاسيّما بقرينة السؤال؛ قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يكون عنده الضيف من إخوانه فيحضر يوم الفطر.

---

١ ـ منتهى المطلب ١: ٥١٠ / السطر ٣٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٩: ٣٢٧، كتاب الزكاة، أبواب زكاة الفطرة، الباب ٥، الحديث ٢.

القول في جنسها

(مسألة ١) قوله: لايبعد أن يكون الضابط فيه ما يتعارف في كلّ قوم أو قطر التغذّي به.

أقول: وفي «العروة» القوت الغالب لغالب الناس. ولكن هذه الضابطة لاينطبق عليها بعض الأمثلة المذكورة بعدها؛ فإنّ الأقط ـ أي الجبن ـ ليس القوت الغالب لغالب الناس؛ فإنّ من الواضح أنّه لايؤكل إلّا قليل منه مع كثير من الخبز.

والأصحّ في الضابطة: ما ذكره المحقّق والعلّامة، ونسبه إلى علمائنا أجمع، قال في «المعتبر»: «الضابط إخراج ما كان قوتاً غالباً كالحنطة والشعير والتمر والزبيب والأقط واللبن، وهو مذهب علمائنا»[١].

وقال في «المنتهى»: «الجنس ما كان قوتاً غالباً كالحنطة والشعير والتمر والزبيب والأرز والأقط واللبن، ذهب إليه علماؤنا أجمع»[٢].

أقول: وما كان قوتاً غالباً؛ أي كان من القوت غالباً، وعليه ينطبق الضابطة المذكورة في صحيحة زرارة وابن مسكان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**الفطرة على كلّ قوم ممّا يغذّون عيالهم من لبن أو زبيب أو غيره**»[٣]؛ فإنّ اللبن من القوت غالباً، لا أنّه القوت الغالب.

والروايات المتضمّنة لبيان الضابطة تنحصر في ثلاث؛ هذه صحيحها سنداً، والثانية مرسلة ولاينافي مضمونها ذلك، والثالثة مكاتبة لم يصحّح سندها، وهي

---

١ ـ المعتبر ٢: ٦٠٥.

٢ ـ منتهى المطلب ١: ٥٣٦ / السطر ١٨.

٣ ـ وسائل الشيعة ٩: ٣٤٣، كتاب الزكاة، أبواب زكاة الفطرة، الباب٨، الحديث١.

تدلّ على أنّ الضابطة تختلف بحسب البلاد، وأنّ كلّ واحد من السبعة المذكورة يختصّ بقطر من الأقطار، وقد حملت على الاستحباب.

والأحوط الاقتصار على الأجناس السبعة المذكورة في الروايات وفي كلمات القوم، كما تقدّم في «المعتبر» و«المنتهى».

القول في مصرفها

قوله: الأقوى أنّ مصرفها مصرف زكاة المال، وإن كان الأحوط الاقتصارعلى دفعها إلى الفقراء المؤمنين.

أقول: لايترك الاحتياط؛ لقوله عليه السلام في صحيحة الحلبي: «إنّ زكاة الفطرة للفقراء والمساكين»[1]، وإن كان المشهور على خلافه.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٩: ٣٥٧، كتاب الزكاة، أبواب زكاة الفطرة، الباب ١٤، الحديث ١.

كتاب الخمس

القول فيما يجب فيه الخمس

قوله: الأوّل... من غير فرق بين ما حواه العسكر وما لم يحوه، كالأرض ونحوها على الأصحّ.

أقول: كما هو المشهور. ويدلّ عليه إطلاق الآية وما دلّ على تعليق الخمس بمطلق الغنيمة من الروايات. وأمّا ما دلّ على أنّ الأرض المأخوذة عنوة ملك لجميع المسلمين فلاينافي تعلّق الخمس بها. لكن المستفاد من الأخبار تحليلهم عليهم السلام خمس الأراضي لشيعتهم لتطيّب ولادتهم.

قوله: الأوّل... وما اغتنم منهم بالسرقة والغيلة.

أقول: في شمول عنوان الغنيمة عليها تأمّل بل منع؛ لاسيّما عنوان غنيمة دارالحرب. نعم يمكن القول بوجوب الخمس فيها بناءً على وجوبها في مطلق الفائدة. والفرق واضح؛ فإنّ لتعلّق الخمس بغنيمة دار الحرب أحكام خاصّة تخصّها، ولتعلّقه بالأرباح والفوائد أحكام أُخر.

قوله: الأوّل... ولايعتبر في وجوب الخمس في الغنيمة بلوغها عشرين ديناراً.

أقول: لإطلاق النصوص، وإن كان المحكي عن «عزّية» المفيد اشتراط بلوغ عشرين ديناراً.

قوله: الثاني... بل والجصّ والمغرة وطين الغسل والأرمني على الأحوط.

أقول: والظاهر عدم تعلّق الخمس بها بعنوان المعدن؛ لقرب احتمال أن يكون المعدن هو كلّما يستخرج من الأرض ممّا خلق فيها من غيرها، كما عن «المنتهى» وادّعى عليه الإجماع في «التذكرة». فالزائد عليه لا دليل على تعلّق الخمس به.

قوله: الثاني... ويعتبر فيه بعد إخراج مؤونة الإخراج والتصفية.

أقول: إجماعاً ظاهراً. ولعلّ تعلّق الخمس بعد إخراج المؤونة لعدم صدق الغنيمة والربح إلّا على ما بقي بعد المؤونة.

قوله: الثاني... ويعتبر فيه... بلوغه عشرين ديناراً.

أقول: لصحيح البزنطي[1] الراجح على ما دلّ على اعتبار بلوغ دينار واحد بحسب السند والدلالة، بل هو محمول على الاستحباب بمقتضى الجمع.

قوله: الثاني... فيما لو أخرج أقلّ منه وأعرض، ثمّ عاد وأكمله على الأحوط.

أقول: لايترك الاحتياط إلّا مع الإهمال مدّة طويلة؛ بحيث يصدق تعدّد الإخراج عرفاً.

قوله: الثاني... ولو اشترك جماعة في استخراجه فالأقوى اعتبار بلوغ نصيب كلّ واحد منهم النصاب.

أقول: بل الظاهر كفاية بلوغ المجموع النصاب. ووجهه: أنّ متعلّق النصاب في الزكاة ما يملكه الشخص من الدنانير؛ فمعنى كون نصابها عشرين ديناراً أن يكون ما يملكه الشخص عشرين ديناراً، ولو في أماكن متعدّدة. وأمّا لو كان عشرون ديناراً لشخصين يكون ما يملكه كلّ واحد منها عشر دينار؛ فلم يبلغ النصاب.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ٤، الحديث ١.

بخلاف الخمس فإنّ متعلّقه المعدن؛ فمعنى كون نصابه عشرين ديناراً أن يكون قيمة ما استخرج منه عشرين ديناراً؛ سواء كان مالكه واحداً أو كثيراً.

ومنه يعلم: أنّه لو كان لشخص واحد معادن متعدّدة ولم يبلغ كلّ واحد منها حدّ النصاب، لم يتعلّق بها الخمس.

(مسألة ٢) قوله: نعم لو وصل إليهم ممّن لايعتقد الوجوب في بعض أقسام ما يتعلّق به الخمس من الإمامية... يجب عليهم التخميس مع عدم تخميسه.

أقول: سيجيء منّا في تعليقة (مسألة ١٣) في قسمة الخمس ومستحقّيه: أنّ التحقيق إباحة ما تعلّق به الخمس في ملك غيره ولم يؤدّه مالكه.

قوله: الثالث الكنز، والمرجع في تشخيص مسمّاه العرف.

أقول: لقوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «**كلّ ما كان رِكازاً ففيه الخمس**»[١] وأمّا ما في صحيحة البزنطي عن الرضا عليه السلام «**ما تجب الزكاة في مثله ففيه الخمس**»[٢] فيحتمل قريباً أن يكون المراد منه بيان النصاب، كما أنّ المراد في قوله عليه السلام في صحيحة أُخرى عنه عليه السلام في المعدن: «**يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً**»[٣]، بيان النصاب. بل ولعلّ كلاهما صحيحة واحدة وقع فيها التقطيع بقرينة قول البزنطي في أوّل أحدهما: سألت أبا الحسن عليه السلام عمّا أُخرج من المعدن، وفي أُخرى: عن أبي الحسن عليه السلام: «عمّا تجب فيه الخمس من الكنز»[٤]؛ أي وسألته عمّا يجب... إلى آخره.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٩: ٤٩٢، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ٣، الحديث ٣.

٢ ـ وسائل الشيعة ٩: ٤٩٥، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ٥، الحديث ٢.

٣ ـ وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ٤، الحديث ١.

٤ ـ وسائل الشيعة ٩: ٤٩٥، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ٥، الحديث ٢.

وما نقله المفيد في «المقنعة» بنحو الإرسال من قوله سئل الرضاعليه السلام ... إلى آخره، فهو عين الصحيحة المذكورة، نقلها بالمعنى؛ لعدم كونه في مقام التحديث؛ ولذا لم يذكر سنده، فلا حجّية في خصوصيات ألفاظه.

قوله: الثالث... سواء كان عليه أثر الإسلام أم لا.

أقول: وفاقاً للفاضلين والشهيدين والشيخ في «المبسوط» على ما نقل عنه، بل في «التنقيح» أنّ عليه الفتوى، اعتبار التعريف وإجراء حكم اللُّقطة على الكنز الذي وجده في دار الإسلام وعليه أثر الإسلام، بخلاف ما إذا لم يكن أحدهما؛ فإنّه لا خلاف ظاهراً في جواز التملّك ووجوب الخمس.

والدليل على التفصيل أمّا أوّلاً: عدم دلالة نصوص الكنز على جواز التملّك مطلقاً.

وثانياً: إطلاق التوقيع الشريف الدالّ على عدم جواز التصرّف في مال أحد إلّا بإذنه مع إثبات عدم كونه مال الكافر الحربي بالاستصحاب؛ لكون عنوان الكافر الحربي عنواناً وجودياً؛ وهو المنكر لوحدانية الله ورسالة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وكونه محارباً للمسلمين.

وثالثاً: موثّقة محمّد بن قيس[1].

وكون صحيحتي محمّد بن مسلم[2] الدالّتين على جواز تملّك ما وجده في الخربة مطلقاً غير معمول بهما على الإطلاق في القدر المتيقّن من مدلولهما؛ وهو المال الغير المكنوز؛ ضرورة حملهما على ما إذا لم يكن سبيل إلى معرفة المالك.

قوله: الخامس ما يفضل عن مؤونة السنة... من الصناعات والزراعات...

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٥: ٤٤٨، كتاب اللقطة، الباب ٥، الحديث ٥.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٥: ٤٤٧، كتاب اللقطة، الباب ٥، الحديث ١ و ٢.

ولاينبغي ترك الاحتياط بإخراج خمس كلّ فائدة، وإن لم يدخل في مسمّى التكسّب، كالهبات والهدايا والجوائز والميراث الذي لايحتسب.

أقول: الأظهر عدم وجوب الخمس في الإرث والهبة؛ لعدم شمول آية الخمس عليهما؛ لعدم صدق الغنيمة على الإرث والهبة؛ فإنّ الغنيمة هي الفائدة المكتسبة، كما ذكره في «الشرائع»، قال في كتاب الجهاد في أحكام الغنيمة: «الغنيمة هي الفائدة المكتسبة؛ سواء اكتسبت برأس مال كأرباح التجارات، أو بغيره أو ما يستفاد من دار الحرب»[١].

وقال الشهيد في «الروضة»: «الغنيمة، وأصلها المال المكتسب»[٢].

أقول: ولأجل أنّ الغنيمة يعتبر فيها الاكتساب لا تصدق على ما اُخذ من الكفّار بغير الحرب، فلا تشمله آية الخمس، ولم يجب الخمس فيه إجماعاً. فاختصاص الخمس في مورد الآية بالمأخوذ بالحرب وعدم شموله على المأخوذ من الكفّار بغير حرب ومشقّة يأبى عن شمولها على الفائدة بغيرِ اكتساب ومشقّة.

وبه يظهر ما في كلام «الروضة» من قوله: وأمّا العقود المتوقّفة على لقبول فأظهر ـ أي في صدق الغنيمة عليه ـ لأنّ قبولها نوع من الاكتساب. ومن ثمّ يجب حيث يجب الاكتساب كالاكتساب للنفقة، وينتفي حيث ينتفي كالاكتساب للحجّ، انتهى.

فإنّ مجرّد توقّف الهبة والهدية على القبول لو كان اكتساباً وصدق عليه الغنيمة، لصدق على ما أعطاه الكفّار من الأموال بغير الحرب، وليس غنيمة إجماعاً، ولايشمله قوله تعالىٰ: ﴿وَٱعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ﴾[٣]

---

١ ـ شرائع الإسلام ١: ٢٩١.

٢ ـ الروضة البهيّة ٢: ٤٠٠.

٣ ـ الأنفال (٨): ٤١.

ولايجب خمسه، بل كلّها من قبيل الأنفال.

وأمّا وجوب قبول الهدية والهبة حيث يجب الاكتساب فلكون الواجب مجرّد التوصّل إلى المال، لا الاكتساب بما هو اكتساب. وكذلك انتفاء وجوبه حيث ينتفي وجوب الاكتساب للحجّ.

وبالجملة: لم يعهد من فقهائنا ذكر عنوان الفائدة في عدّ ما يتعلّق به الخمس، بل المعهود عنوان أرباح المكاسب.

هاك عبارات جملة من معاريفهم:

قال السيّد في «الانتصار»: وممّا انفردت به الإمامية: القول بأنّ الخمس واجب من جميع المغانم والمكاسب، وممّا استخرج من المعادن والغوص والكنوز، وممّا فضل من أرباح التجارات والزراعات والصناعات.

وقال سلّار في «المراسم»: وفاضل أرباح التجارات والزراعات والصناعات من المؤونة، وكفايته طول عامه.

وقال ابن حمزة في «الوسيلة»: وفاضل المكاسب هما يحتاج إليه لنفقة سنته، وأرباح التجارات.

وقال الشيخ في «النهاية»: ويجب الخمس في جميع ما يغنمه الإنسان من أرباح التجارات والزراعات وغير ذلك، بعد إخراج مؤونته ومؤونة عياله.

وقال العلّامة في «التذكرة»: الصنف الخامس أرباح التجارات والزراعات وسائر الاكتسابات بعد إخراج مؤونة السنة له ولعياله ـ إلى أن قال ـ والميراث لا خمس فيه؛ سواء كان محتسباً كالأب والابن، أو غير محتسب كالنسب المجهول لبعده. وعن بعض علمائنا يجب فيه الخمس مطلقاً، وفي الهبة والهدية. والمشهور خلاف ذلك في الجميع.

وقال ابن زهرة في «الغنية»: ويجب الخمس في الفاضل عن مؤونة الحول

على الاقتصاد عن كلّ ما يستفاد بتجارة أو زراعة أو صناعة أو غير ذلك من وجوه الاستفادة ـ أيّ وجه كان ـ بدليل الإجماع المشار إليه.

وقال في «السرائر»: «وقال بعض أصحابنا: إنّ الميراث والهدية والهبة فيه الخمس. ذكر ذلك أبو الصلاح الحلبي في كتاب «الكافي» الذي صنّفه، ولم يذكره أحد من أصحابنا إلّا المشار إليه. ولو كان صحيحاً لنقل مثل أمثاله متواتراً»[١]، انتهى.

قال في «الشرائع»: «الخامس ـ أي ممّا يجب فيه الخمس ـ ما يفضل عن مؤونة السنة له ولعياله من أرباح التجارات والصناعات والزراعات»[٢]، انتهى.

أقول: فالتحقيق ما ذهب إليه جلّ فقهاء الإمامية، بل كلّهم إلّا الشاذّ منهم؛ فإنّ المستفاد من الآية: أنّ الملاك في تعلّق الخمس هو عنوان الغنيمة لا عنوان الفائدة، وإن كان ظاهر بعض الروايات أنّ الملاك عنوان الفائدة.

فالأمر يدور بين عرض الآية على ظاهر تلك الروايات والأخذ به وحمل الآية على خلاف الظاهر، وبين عرض تلك الروايات على الآية.

والمتعيّن هو الأخذ بظاهر الآية وحمل الروايات عليه؛ لوجوه:

الأوّل: الأحاديث المستفيضة الآمرة بعرض الأحاديث على القرآن.

الثاني: حمل الغنيمة على مطلق الفائدة، وإن كان من غير اكتساب وتسبيب سبب يقتضي عدم العمل بها في موردها، وهو المال المأخوذ من الكفّار من غير حرب؛ فإنّه من الأنفال، وليس مورداً للخمس. ويختصّ حكم الخمس بما إذا كان المأخوذ عنهم بنحو الغنيمة والاكتساب بالحرب إجماعاً.

---

١ ـ السرائر ١: ٤٩٠.

٢ ـ شرائع الإسلام ١: ١٦٣.

والثالث: أنّ تلك الروايات ظنّية السند، فلا تقاوم كلام الله المقطوع به بالبتّ والحجّة القاطعة باليقين.

والرابع: أنّه على تقدير الوثوق بصدورها لا وثوق بكون تلك الروايات صادرة عن الإمام بعين ألفاظها؛ لجواز النقل بالمعنى عند أصحابنا إجماعاً.

والخامس: أنّه لو بني على العمل بتعلّق الخمس بمطلق الفائدة لكان من أظهر مصاديقها الإرث، ولو كان الإرث متعلّقاً للخمس لما خفي حكمه على أحد؛ لكونه مبتلى به لجميع الناس في جميع الأعصار وجميع الأمصار.

مع أنّه لم يعهد من أحد شبهة وجوب الخمس في الميراث إلّا فيما علم أنّ المورّث لم يؤدّه.

ولو بني على صحيحة علي بن مهزيار[1] فهي معرض عنها قطعاً لم يعهد من أحد العمل بمضمونها؛ من التفصيل في تعلّق الخمس بين الهبة الخطيرة وغير الخطيرة، وبين الميراث ممّن يحتسب ومن لايحتسب.

وأمّا حديث أبي بصير الدالّ على خصوص تعلّق الخمس بالهدية فليس حجّة؛ لضعف سنده بأحمد بن هلال. مضافاً إلى احتمال وقوع التصحيف في قوله: فكتب عليه السلام: «الخمس في ذلك»[2]؛ فإنّ هذا التعبير يناسب الحصر، مع أنّ القدر المتيقّن من متعلّق الخمس غير الهدية من غنائم الحرب وأرباح المكاسب وغيرها من متعلّقات الخمس؛ فمن المحتمل كون العبارة في الأصل «لا خمس في ذلك» فقرأ: «الخمس في ذلك»؛ لوقوع الاتّصال بين كلمة «لا» وكلمة «خمس» في النسخة.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٩: ٥٠١، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ٨، الحديث ٥.

٢ ـ وسائل الشيعة ٩: ٥٠٤، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ٨، الحديث ١٠.

وأمّا صحيحة سماعة «**الخمس في كلّ ما أفاد الناس**»[١] فلا تدلّ إلّا على تعلّق الخمس عند الكسب وإيجاد الفائدة. وأمّا وصول المال إليه بالهبة فليس هو موجداً للفائدة، والموجد للفائدة له هو الواهب. وليس القبول إلّا الانفعال.

وكذا حديث محمّد بن الحسن الأشعري[٢]؛ حيث سأل فيه عمّا يستفيد الرجل؛ فإنّ الاستفادة هو طلب الفائدة واكتسابه.

وأمّا حديث أحمد بن محمّد بن عيسى عن يزيد: فقد قال العلّامة البروجردي قدس سره: إنّ أحمد بن محمّد لم يرو عن يزيد إلّا هذه الرواية[٣]، ولم يتميّز بشيء من خواصّه حتّى يعرف بشخصه.

قوله: الخامس... والميراث الذي لايحتسب.

أقول: يدلّ على التفصيل بين المحتسب من الإرث وغيره صحيحة علي بن مهزيار، ولكن لم ينقل الالتزام به من أحد؛ فإنّ من حكي عنه القول بثبوت الخمس في الهبة والمواريث لم يفصّل بين مصاديقهما كما في خمس الهمداني قدس سره[٤].

قوله: الخامس... لا خمس فيما ملك بالخمس أو الزكاة، وإن زاد عن مؤونة السنة.

أقول: هذا يتمّ بناءً على حصر تعلّق الخمس بالأرباح، وأمّا بناءً على تعلّقه بمطلق الفائدة فيشمل ما ملكه بالخمس أو الزكاة. ولايصغى إلى الإشكال بأنّ أخذ الفقير للزكاة أخذ لحقّه؛ فلايصدق عليه الفائدة؛ فإنّ الزكاة حقّ لمطلق الفقراء لا له بشخصه، وإنّما يملكه الشخص بالقبض فيصدق عليه الفائدة. نعم عدم تعلّق

---

١ ـ وسائل الشيعة ٩: ٥٠٣، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ٨، الحديث ٦.

٢ ـ وسائل الشيعة ٩: ٤٩٩، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ٨، الحديث ١.

٣ ـ وسائل الشيعة ٩: ٥٠٣، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ٨، الحديث ٧.

٤ ـ مصباح الفقيه ١٤: ١٢٠.

الخمس بما ملكه بالخمس منصوص بقوله عليه السلام: «**لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس**»[١]، لكن سنده لايخلو عن ضعف.

(مسألة ٨) قوله: وأمّا إذا كان المقصود الاتّجار بها فالظاهر وجوب خمس ارتفاع قيمتها بعد تمام السنة إن أمكن بيعها وأخذ قيمتها.

أقول: مجرّد صدق الفائدة بعناية حصولها بالقوّة وإمكان تحقّقها بالبيع لايكفي في ترتّب آثار الفائدة؛ لكون صدق الفائدة عليها بالعناية والمسامحة؛ لصحّة سلب الفائدة مع عدم البيع؛ لأنّه لم يدخل شيء في ملكه بالفعل ما لم يبعها ـ كما اعترف به المصنّف ـ إذا لم يكن المقصود من شرائها الاتّجار بها. مع أنّ صدق الفائدة لايدور مدار قصدها بالبداهة، فلو صدق عليها الفائدة لصدق في كلتا الصورتين.

نعم، يمكن أن يقال في وجه الفرق بينهما: إنّ التاجر شغله التزئيد في رأس المال؛ فقد يكون رأس ماله نقداً وقد يكون في الجنس، وكونه نقداً أو جنساً. وأيّ جنس كان ليس ملحوظاً في التجارة، بل الملحوظ ازدياد رأس المال، وهو يحصل بازدياد قيمة جنسه؛ سواء باعه أو لم يبعه. فالفائدة حاصلة له قطعاً بمجرّد ازدياد قيمة الجنس.

وفيه: أنّ مجرّد ازدياد قيمة الجنس لو عدّ فائدة وإن لم يبعه يوجب الخمس مطلقاً، وتعلّق غرض التاجر به وكونه ملحوظاً له وعدمه لم يوجب فرقاً في صدق الفائدة عليه وعدمه.

والحاصل: أنّه إذا اشترى شيئاً بقيمة في هذه السنة ـ مثلاً ـ فلم يبعه حتّى

---

١ ـ وسائل الشيعة ٩: ٥٠٨، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ١١، الحديث ٢.

تنزّلت قيمته ورجعت إلى أوّلها لم يصدق عليه أنّه ربح واستفاد في السنة الماضية وتضرّر في هذه السنة، بل يصدق عليه: أنّه كان يربح لو باعه في السنة الماضية، فلم يبعه حتّى نزلت قيمته.

نعم، يصدق عليه حين ارتفاع القيمة: أنّه يربح بصيغة المضارع، وذلك استعمال في الإشراف؛ بمعنى أنّه مشرف على الربح وفي حال يحصل له الربح بمجرّد البيع، واستعمال المضارع في الإشراف شائع متعارف.

والتحقيق الذي لايعتريه ريب: أنّه لايصدق قوله تعالىٰ: ﴿وَٱعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ بمجرّد زيادة القيمة؛ لعدم دخول شيء في ملكه، ولا زاد في عين شيء كان في ملكه ولا في وصفه، بل إنّما الزائد رغبات الناس فيه يشترونه لو باعه بأزيد ممّا كانوا يشترونه به، فلو لم يبعه ولم يحصل له فائدة بالفعل لم يصدق الفائدة على مجرّد ذلك.

ولو فرضنا أنّه يصدق الفائدة على مجرّد ذلك ـ وإن لم يبعه ولم يحصل له فائدة بالفعل ـ لكنّه لايجدي في تعلّق الخمس؛ فإنّه وإن كان التعبير في بعض النصوص بالفائدة لكنّه يخالف ظاهر الآية؛ فيحمل هو على ظاهر الآية دون العكس؛ لما ورد في الأحاديث المستفيضة من عرض الأحاديث على القرآن وعدم قبول ما خالفه؛ لاسيّما مع عدم الوثوق بصدوره عن المعصوم بعين هذا اللفظ؛ لكون النقل بالمعنى جائزاً عندهم.

فإن قلت: في صحيحة أبي علي بن راشد قال عليه السلام: «**يجب عليهم الخمس**»، فقلت: ففي أيّ شيء؟ قال: «**في أمتعتهم وصنائعهم**»[1] يستفاد منها تعلّق الخمس بعين الأمتعة وإن لم يبعها.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٩: ٥٠٠، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ٨، الحديث ٣.

قلت: المراد من «الأمتعة» المنافع دون السلعة التي اشتراها وإن لم يكن فيها منفعة؛ للإجماع على ذلك، قال في «مجمع البحرين»: المتاع: المنفعة وكلّ ما ينتفع به كالطعام وأثاث البيت، وقال في «القاموس»: المتاع: المنفعة والسلعة والأداة وما تمتّعت به من الحوائج.

فالتحقيق ـ وفاقاً لأُستاذنا الفقيه الأعظم العلّامة البروجردي تَتِرُّ ـ عدم تعلّق الخمس بزيادة القيمة. وبه صرّح العلّامة في «المنتهى» قال: «أمّا لو زادت قيمته السوقية من غير زيادة فيه ولم يبعه لم يجب»[١].

(مسألة ٩) قوله: فإن باع الموجود أو أمكن بيعه وأخذ قيمته يجب عليه خمس ربحه وزيادة قيمته.

أقول: تقدّم منّا في المسألة السابقة: أنّ الأقوى عدم تعلّق الخمس بزيادة القيمة ما لم يبعه.

(مسألة ١٠) قوله: وإنّما يتعلّق بالفاضل من مؤونة السنة التي أوّلها حال الشروع في التكسّب فيمن عمله التكسّب.

أقول: ووجهه أنّ المتعارف في المكاسب ملاحظة الكسب والاشتغال بتحصيل الفائدة بحذاء المؤونة التي يصرفها في تلك الزمان. ولكن الظاهر: أنّ مبدأ سنة الخرج المستثنى من الدخل هو مبدأ سنة الدخل، ومبدأ كليهما من حين حصول الربح.

ويشهد له: صحيحة علي بن مهزيار الثانية[٢] الواردة في غلّة الضيعة وما يجب من الخمس فيها، وأنّ الخمس فيها بعد مؤونة الرجل وعياله؛ فإنّ من

---

١ ـ منتهى المطلب ١: ٥٤٨ / السطر ٢٥.

٢ ـ وسائل الشيعة ٩: ٥٠٠، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب٨، الحديث٤.

الواضح: أنّ الغلّة إنّما تصرف لأكل الرجل وعياله من حين حصولها إلى حين حصول الغلّة في السنة الآتية؛ فالصحيحة تدلّ على استثناء المؤونة من حين حصول الربح إلى سنة، لا من حين الشروع في الاكتساب والزراعة.

(مسألة١٢) قوله: يلاحظ آخر السنة مجموع ما استفاده من الجميع فيخمس الفاضل عن مؤونة سنته.

أقول: الظاهر ـ بعد تسلّم كون المراد من المؤونة مؤونة السنة ـ كون المستثنى منه في أدلّة الخمس ربح السنة وتقابل خرج السنة مع دخلها؛ فإنّه لا يعقل استثناء مؤونة السنة عن كلّ فرد فرد من أرباح السنة. فبعد استثناء مؤونة السنة عن فرد من أرباح السنة لا يعقل استثناؤها من ربح آخر منها. والتقسيط خلاف الظاهر.

فلو لم يحصل له ربح في أوائل السنة أو حصل ولم يكف المؤونة إلى حين حصول الربح الثاني يحتسب كسرها من الربح الثاني وسائر أرباح السنة.

ومنه يعلم: اندفاع ما ذكره بعض الأعاظم في عصرنا من أنّ ما صرفه في الزمان السابق على حصول الربح فليس مؤونة بالفعل، واستثناء المماثل لا دليل عليه؛ فإنّه بعد كون المستثنى منه هو ربح السنة لا كلّ فرد فرد من أرباحها كان مؤونة السنة بمجموعها فعلياً بالنسبة إلى ربح السنة.

وممّا يشهد على صدق المؤونة على السابق ذكر استثناء مؤونة الرجل وعياله مع مؤونة الضيعة في صحيحة علي بن مهزيار الثانية، والحال: أنّ مؤونة الضيعة إنّما صرفت قبل حصول غلّتها لامحالة.

(مسألة١٣) قوله: الأحوط، بل الأقوى عدم احتساب رأس المال مع الحاجة إليه من المؤونة.

أقول: ذكر الأُستاذ العلّامة البروجردي قدس سره في تعليقته على هذه المسألة: إلّا إذا كان محتاجاً في إعاشة سنته أو حفظ مقامه إلى تجارة متقوّمة بمجموعه؛ بحيث

إذا أخرج خمسه لزمه التنزّل إلى كسب لايفي بمؤونته، أو لا يليق بمقامه وشأنه.

أقول: المستفاد ممّا ذكره تَيِّرُ: أنّ المستثنى من الخمس بالنسبة إلى رأس المال موردان:

أحدهما: أن يكون إخراج خمس الربح موجباً لتنزّل كسبه؛ بحيث لايفي ربحه بمؤونة سنته.

ثانيهما: أن يكون إخراج خمس الربح موجباً لتنزّل كسبه؛ بحيث لا يليق بشأنه.

أمّا المورد الثاني: فوجهه ظاهر؛ فإنّ من مؤونة الرجل كلّ ما له دخل في حفظ شأن الشخص اللائق بحاله.

وأمّا المورد الأوّل: فيتوجّه عليه الإشكال بأنّه إنّما يجب إخراج خمس الربح بعد إخراج مؤونة سنته منه وما كان محتاجاً إليه في إعاشة سنته، وبعد إخراج مؤونة سنته بالفعل فلا حاجة له فيها إلى رأس مال يستفيد منه ربحاً يصرفه في مؤونة سنته هذه. والظاهر: أنّ من مؤونة الرجل أن يكون له وسيلة معيشة يفي ربحها بمحاويج معيشته؛ ليستريح خاطره من الاضطراب والتشويش. فمن كانت وسيلة معاشه التجارة فمن مؤونته أن يكون رأس ماله بمقدار يفي ربحه بمحاويج معيشته، فلو نقص من ذلك كان رفع نقصه من مؤونته.

فالأقوى: الاستثناء من الخمس في كلا الموردين.

وممّا يشهد على كون رأس المال مؤونة: فتواهم بأنّه لو كان له رأس مال لايقوم ربحه بمؤونته لكن عينه تكفيه، لايجب عليه صرفها في مؤونته، بل يجوز له إبقاؤه للاتّجار به وأخذ البقية من الزكاة.

ويدلّ عليه صحيح معاوية بن وهب[1]، وموثّق سماعة[2]. مع أنّ الفقير

---

١ ـ وسائل الشيعة ٩: ٢٣٨، كتاب الزكاة، أبواب المستحقين للزكاة، الباب ١٢، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٩: ٢٣٥، كتاب الزكاة، أبواب المستحقين للزكاة، الباب ٩، الحديث ١.

المستحقّ للزكاة من لايملك مؤونة السنة له ولعياله.

(مسألة١٥) قوله: نعم لو كان أنواع مختلفة من التجارة ومراكز متعدّدة غير مربوطة بعضها ببعض بحسب الخرج والدخل والدفتر والحساب فالظاهر عدم جبر نقص بعض بالآخر.

أقول: الظاهر بعد كون المراد من المؤونة مؤونة الشخص، كون المراد من الربح المحاذي لها ربح الشخص وعوائده؛ فيعمّ جميع أنواع الربح له وجميع عوائده.

(مسألة١٦) قوله: وزاد منها مقدار في آخر السنة يجب إخراج خمسه.

أقول: بل إخراج خمس ثمنه الذي اشترى به إن كان من أرباح المكاسب.

(مسألة١٦) قوله: وأمّا لو اشترى فرشاً أو ظرفاً أو فرساً ونحوها ممّا ينتفع بها مع بقاء عينها فالظاهر عدم وجوب الخمس فيها، إلّا إذا خرجت عن مورد الحاجة؛ فيجب الخمس فيها على الأحوط.

أقول: والظاهر أنّه لو أنفق الربح في تحصيل المؤونة لايتعلّق به الخمس، وإن خرجت عن كونها مؤونة بعد الحول. وأمّا لو انتفع بنفس الربح في المؤونة ـ كما لو كان ذهباً وتزيّنت به المرأة ـ ثمّ خرج عن كونه مؤونة تعلّق به الخمس؛ لقوله عليه السلام: **«الخمس بعد المؤونة»**[1].

(مسألة١٧) قوله: وأمّا إبقاء الثمن في سنين للاشتراء فلايعدّ من المؤونة.

أقول: حكم شيخنا الأنصاري قدس سره بكون ما يدّخره لشراء الدار بعد تتميمه في السنين الآتية من مؤونة السنة إذا كان ممّا يحتاج إليه بالفعل. قال في كتاب الخمس: «الواجبات الشرعية والعرفية التي يجب تحصيل الاستطاعة لها ـ

---

١ ـ وسائل الشيعة ٩: ٤٩٩، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب٨، الحديث١.

كالكفّارات والغرامات وشراء الدار ونحوها ممّا يلزم عرفاً ـ فإنّ ما يفضل عن مؤونة سنته وإن لم يفِ بتحصيل ذلك الأمر اللازم إلّا أنّ حفظه ليضمّ إليه ما يفضل عنه في سنة أُخرى فيحصل ذلك الأمر اللازم، معدود عرفاً من المؤونة»[١].

أقول: وطريق استكشاف ذلك وجوه:

الأوّل: مقايسته بما يدّخره الإنسان لمستقبل حياته وزمان مرضه وهرمه وعجزه عن العمل، فهو وإن كان يجب عرفاً لمن له مظنّة الحاجة في مستقبل زمانه لكنّه لايستثنى من الخمس؛ لكون المؤونة المستثناة عنه محدودة بالسنة، ولاتخرج منه مؤونة ما بعد السنة.

فما يدّخره الإنسان لاشتراء الدار في السنين الآتية من هذا القبيل؛ فإنّه وإن كان يحتاج إليه بالفعل وفي سنة الاسترباح لكنّه لايقدر على شرائه في هذه السنة، وإنّما يشتريه بما يدّخره بعد السنة للانتفاع به فيما بعد السنة، فهو من مؤونة السنين الآتية دون هذه السنة؛ فإنّ المراد بالمؤونة ما يصرفه بالفعل لا المؤونة التقديرية؛ ولذا لو قتر على نفسه ولم يصرف المؤونة لايستثنى من الخمس.

الثاني: مقايسته بالواجبات المالية الشرعية؛ فمن كان على ذمّته عتق رقبة ولايقدر على جميع ثمنه بالفعل يجب له حفظ ما يقدر له بالفعل حتّى يضمّ إليه الباقي. فإفرازه من ماله وإن لم يصرفه في شراء العبد بالفعل يحسب من مؤونته في هذه السنة، ويستثنى من الخمس ظاهراً.

فكذلك الواجبات العرفية، كشراء الدار للسكونة ونحوها؛ فإنّ المناط في صدق المؤونة هو نظر العرف.

أقول: الذمّة مشتغلة بالفعل في الواجبات المالية وحفظ ما حصل له خطوة

---

١ ـ كتاب الخمس، ضمن تراث الشيخ الأنصاري ١١: ٢١٤.

إلى إفراغ ذمّته، فيحسب من المؤونة. بخلاف شراء الدار لنفسه فليس فيه اشتغال الذمّة، وإنّما يجب عرفاً، وحيث لايمكن في هذه السنة لم يجب بالنسبة إلى هذه السنة. وأمّا الشراء بالنسبة إلى السنين الآتية فإنّه وإن كان يجب تحصيل ما أمكن من ثمنها فعلاً ليضمّ إليها الباقي في السنين الآتية، لكنّه يجب مقدّمةً لشراء الدار في السنين الآتية، وحاصلها وجوب تحصيل مؤونة السنين الآتية، وقد حكم الشرع باستثناء خصوص مؤونة هذه السنة من الخمس دون السنين الآتية.

الثالث: مقايسته لاشتراء الأرض لبناء الدار أو ما يصرف في بقاء الدار؛ فإنّ بعض الفقهاء قد حكم بكونه من مؤونة السنة واستثنائه من الخمس، وإن كان لايقدر على البناء والسكونة فيه إلّا في السنين الآتية.

بل ومقايسته لما حكم الفقهاء باستثنائه من الخمس ما يشترونه من الجهيزية تدريجاً بحسب المعتاد في بعض البلاد؛ فإنّه وإن كان إعطاؤها للبنت حين إرسالها إلى بيت زوجها ـ وهو في السنين الآتية ـ إلّا أنّ تهيئتها على التدريج لازم في عرف بعض البلاد.

أقول: إنّ المؤونة هو الدار، وإنّما يحسب النقد من المؤونة لأنّه يصرف في تحصيل الدار، فلو لم يصرف في تحصيل الدار في السنة فلايعدّ من مؤونة السنة. بل يقوّى في النظر عدم استثناء الأرض والآلات إذا لم يصرف في معيشته وسكونته فيه بالفعل في هذه السنة.

والفارق: أنّ الجهيزية يجب تهيئة عينها بحسب التدريج في عرف بعض البلدان؛ بحيث يعاب على عدم تهيئته، ولايكفي عندهم وجود ثمنها. بخلاف شراء الدار، وإنّ اللازم فيما نحن فيه ـ بعد فرض عدم إمكان شرائه في هذه السنة ـ وجود الثمن لاشترائها في السنين الآتية، وهو من مؤونة السنين الآتية قهراً. وكذلك الأرض وأثاث البناء؛ فلو كان المعتاد بحسب بلده تهيئتها في السنين الماضية؛

لصعوبة تهيئتها في سنة البناء ـ بحيث يعاب على تركها، وإن كان يقدر على أضعاف ثمنها ـ كانت تهيئتها في السنين الماضية من مؤونة سنة تهيئتها، وإلّا فلا.

الرابع: أنّ الواردة في الروايات «**الخمس بعد المؤونة**»، ولم يرد في رواية، تقدير المؤونة بالسنة، وإنّما ثبت ذلك بالإجماع. ولم يثبت شمول الإجماع على ما نحن فيه ممّا يصرفه فيما يحتاج إليه بالفعل ولايقدر على تحصيله؛ لعدم تمكّنه على جميع ما يبذله فيه، فيحفظه ليصرفه فيه بعد تتميمه فيما بعد السنة.

أقول: خلاف الشيخ إنّما هو في الصغرى، بدعوى كون ما نحن فيه من مؤونة السنة، لا في الكبرى ـ أعني كون المؤونة المستثناة هي مؤونة السنة ـ فلا خلاف في كلّية الكبرى؛ فيحكم بمقتضاها بعدم كون ما نحن فيه مستثنى من الخمس؛ لما بيّناه من عدم كونه من مؤونة السنة.

(مسألة٢٣) قوله: الخمس متعلّق بالعين.

أقول: لكن الظاهر أنّه ليس على نحو الشركة، بل هي نحو الكلّي في المعيّن.

توضيحه: أنّ «اللام» لمّا كانت مشتركة بين الاختصاص والملكية فيحتمل أن تكون في قوله تعالىٰ: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ...﴾[1] الآية بمعنى الملكية، ويحتمل أن تكون بمعنى الاختصاص، بل «اللام» بمعنى الاختصاص والملكية نوع منه.

ولكن يشهد لكونه بمعنى الاختصاص اُمور:

الأوّل: صدر الآية؛ فإنّ معنى «**مَا غَنِمْتُمْ**» ما اكتسبتم؛ أي ملكتم، فلو كان «اللام» بمعنى الملكية تكون معنى الآية: «إنّ ما ملكتم فإنّ خمسه ملك الله ولرسوله...» إلى آخره، فيحصل التنافي بينهما، بل المعنى: إنّه يختصّ لله ورسوله

---

١ ـ الأنفال (٨): ٤١.

وسائر الأصناف، يعطى إليهم ويصرف فيهم، ولايجوز صرفه في غير ذلك.

الثاني: أنّ الخمس من العبادات، فيعتبر فيه قصد القربة، فلو أعطاه بغير قصد القربة لاتبرأ ذمّته. ولو كان ملكاً لأرباب الخمس لحصل براءة الذمّة بمجرّد دفعه إليهم.

الثالث: ما ذكره شيخنا الأنصاري ﷺ: «أنّ الظاهر من الروايات ـ منضمّة إلى ملاحظة سيرة الناس ـ هو جواز التصرّف في الأعيان الخمسية مع ضمان الخمس»[1]. وهو منافٍ للملكية. إلّا أن يكون تعبّداً من الشرع.

ويؤيّده أيضاً: أنّ المالك يجوز له الاسترباح بالمال المتعلّق به الخمس قبل السنة، مع أنّ تعلّق الخمس به لايتوقّف على مضي السنة وحلول الحول. فلو كان تعلّق الخمس على نحو الشركة وكان المال المتعلّق به الخمس مشتركاً بين المالك وأرباب الخمس لكان ما حصل من الربح بإزاء مقدار الخمس ملكاً بتمامه لأرباب الخمس، مع أنّ السيرة على أنّه ليس لهم إلّا خمسه أيضاً.

ويؤيّده أيضاً: أنّ تعلّق الزكاة أيضاً ليس بنحو الشركة على التحقيق، والخمس بدل عن الزكاة؛ فيناسبه أن يكون كذلك.

ويؤيّده: أنّ الخمس والزكاة حقوق مالية عامّة وضعها الشارع لإدارة جامعة المسلمين، وكان مثله معهوداً معمولاً في جميع الأزمنة والأمكنة من قِبل الحكومات في الجوامع، والمعهود في الأذهان تعلّقها بعين الأرباح وغيرها لا بنحو الاشتراك والملكية، بل بنحو الحقوق المتعلّقة بها.

ويشهد بكون الخمس أيضاً من هذا القبيل: أنّ من المسلّم بين الفقهاء جواز ردّ قيمة الخمس وعدم وجوب ردّ عينها.

فممّا ذكرنا ثبت: أنّ الأقوى جواز التصرّف في المال المكتسب ما بقي منه

---

١ ـ كتاب الخمس، ضمن تراث الشيخ الأنصاري ١١: ٢٧٩.

مقدار الخمس، ولايجوز التصرّف في مقدار الخمس إلّا بعد أداء قيمته.

الرابع: أنّه إذا حصل الربح من كسبه ـ إمّا بأجرة أو بيع مال ـ فلا محالة يدخل الربح في ملكه؛ لأنّ الأُجرة تدخل في ملك الأجير؛ فلو دخل في ملك غيره لم يكن أُجرة أصلاً. وكذا ثمن المبيع فإنّه يدخل في ملك مالك المبيع؛ فلو دخل في ملك غيره لم يكن معاوضة وبيعاً رأساً. فلو كانت «اللام» في الآية اقتضت دخول خمس الأُجرة وخمس ما زاد من الثمن على رأس المال في ملك أرباب الخمس يلزم هذا المحذور لا محالة.

فـ «اللام» في الآية بهذه القرائن بمعنى الاختصاص، ولا أقلّ من الإجمال والإبهام، والقدر المتيقّن منه هو الاختصاص؛ فالخمس حقّ يتعلّق بالعين، نظير المال المنذور للتصدّق؛ فإنّه لايصير ملكاً للمنذور عليهم ما لم يتصدّق به.

ويؤيّده: التعبير في بعض أخبار الخمس بكلمة «في» المشعرة بتعدّد الظرف مع المظروف، كمصحّحة عمّار بن مروان قال عليه السلام: «**فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه والكنوز، الخمس**»[1]، وبكلمة «على» في مثل مرسل ابن أبي عمير قال عليه السلام: «**الخمس على خمسة أشياء**»[2].

ويؤيّده: أنّ المالك يجوز له الاستقلال بعزل الخمس، مع أنّه لايجوز للشريك عزل مال الشريك إلّا بإذنه.

قوله: السادس الأرض التي اشتراها الذمّي من مسلم... ولا فرق بين كونها أرض مزرع أو بستان أو دار أو حمّام أو دكّان.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ٣، الحديث ٦.

٢ ـ وسائل الشيعة ٩: ٤٨٦، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ٢، الحديث ٢.

أقول: يحتمل اختصاصها بالأرض المخلّاة دون أرض الدار والدكّان، قال المحقّق في «المعتبر»: «والظاهر أنّ مراد الأصحاب أرض الزراعة لا المساكن»[١].

قوله: السادس... أو يعمّ سائر المعاوضات؟ فيه تردّد.

أقول: فإنّ النصّ وإن كان عنوان الشراء ولكن من المحتمل قريباً كون مناط تعلّق الخمس تملّك الكافر للأرض، لا أقلّ فيما كان الانتقال إليه بنحو المعاوضة.

(مسألة٢٦) قوله: وأمّا إذا بيعت تبعاً للآثار... فالأقوى عدم الخمس.

أقول: لوجهين: أحدهما ما تقدّم من منع تعلّق الخمس إلّا بالأرض المخلّاة.

والثاني: عدم دخول الأرض المفتوحة عنوة في ملك المشتري، وإطلاق الشراء عليها من باب المسامحة.

(مسألة٢٧) قوله: إذا اشترى الذمّي من ولي الخمس الخمسَ الذي وجب عليه بالشراء وجب عليه خمس ذلك الذي اشتراه.

أقول: لصدق قوله عليه السلام: «أيّما ذمّي اشترى أرضاً من مسلم فعليه الخمس»[٢] على شرائها في كلّ مرّة، ولكن ينبغي أن ينبّه على أنّ بيع خمس الأرض للذمّي إنّما يمكن بعد أدائه لخمس الأرض إلى أرباب الخمس أو الحاكم. وأمّا قبل ذلك فصحّة بيعه له مبني على كون تعلّق الخمس على نحو الشركة.

وأمّا بناءً على كونه على نحو تعلّق الحقّ كتعلّق حقّ الرهانة فلايجوز بيعه.

قوله: السابع الحلال المختلط بالحرام... تصدّق بإذن الحاكم على الأحوط على من يشاء.

أقول: لكونه ولي الغائب وله الولاية على ماله، وإن كان نصوص التصدّق مطلقة غير مقيّدة بإذن الحاكم.

---

١ ـ المعتبر ٢: ٦٢٤.

٢ ـ وسائل الشيعة ٩: ٥٠٥، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ٩، الحديث ١.

قوله: السابع... ومصرف هذا الخمس كمصرف غيره على الأصحّ.

أقول: لقول أبي عبداللهعليه‌السلام في موثّقة عمّار: «**فليبعث بخمسه إلى أهل البيت**»[١]. وعدّه في صحيحة عمّار بن مروان في عداد سائر ما يتعلّق به الخمس، وظاهره الخمس المصطلح.

وأمّا ما في رواية السكوني من قول أمير المؤمنينعليه‌السلام لرجل قد اختلط ماله بالحرام: «**تصدّق بخمس مالك**»[٢] فلا اعتماد عليه؛ لنقله في رواية أُخرى رواها الصدوق، وفيها قالعليه‌السلام: «**إيتني خمسه**»[٣]. مضافاً إلى أنّه ذكر الشيخ رحمه‌الله في حقّ السكوني: أنّ الطائفة عملت برواياته فيما لم يكن عندهم خلافه، فمع وجود المعارض له فلا حجّية لروايته عندهم.

(مسألة٢٨) قوله: لو علم أنّ مقدار الحرام أزيد من الخمس ولم يعلم مقداره فالظاهر كفاية إخراج الخمس.

أقول: والتحقيق ظاهراً عدم كفايته، واعتبار عدم العلم بمقدار الحرام بقول مطلق حتّى عدم العلم بكونه أقلّ من الخمس، وعدم العلم بكونه أكثر من مقدار الخمس. والدليل عليه: أنّ في المسألة خمس روايات:

أحدها: مصحّحة عمّار بن مروان[٤]، وإنّما هي في مقام بيان تعداد ما يتعلّق

---

١ ـ وسائل الشيعة ٩: ٥٠٦، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ١٠، الحديث ٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٩: ٥٠٦، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ١٠، الحديث ٤.

٣ ـ وسائل الشيعة ٩: ٥٠٦، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ١٠، الحديث ٣.

٤ ـ وسائل الشيعة ٩: ٤٩٤، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ٣، الحديث ٦.

به الخمس، وليست في مقام بيان الخصوصيات المعتبرة فيها؛ ولذا ذكر الحلال المختلط بالحرام إذ لم يعرف صاحبه، من غير تقييد بمقداره.

الثانية: موثّقة عمّار[1]، ولم يذكر فيها أيضاً عدم العلم بمقدار الحرام رأساً، وإنّما تحمل عليه بقرينة الروايات الأُخرى.

الثالثة والرابعة والخامسة: رواية الحسن بن زياد ومرسلة الصدوق ورواية السكوني[2]، وكلّها في بيان واقعة شخصية؛ وهي أنّه أتى رجل إلى أميرالمؤمنين عليه السلام وقال: إنّي أصبت مالاً لا أعرف حلاله من حرامه، فما ذكره عليه السلام في جوابه قضية في واقعة وحكم جزئي لا إطلاق له حتّى يتمسّك به في نفي القيد المذكور. نعم يمكن التمسّك بترك الاستفصال؛ ببيان أنّه يعطي ظهوراً للجواب في عدم مداخلته.

والتحقيق: أنّ في روايتين منها ـ وهي رواية الحسن بن زياد ورواية السكوني ـ قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**إنّ الله قد رضي من ذلك المال بالخمس**»؛ دلالة على أنّ الحكم بالخمس إرفاق وامتنان من الله تعالى؛ فلايشمل صورة كان المكلّف عالماً بكون مقدار الحرام المخلوط أقلّ من الخمس، وهذه قرينة على أنّ المراد من قول السائل: «إنّي أصبت مالاً لا أعرف حلاله من حرامه» عدم العلم بمقدار الحرام مطلقاً؛ حتّى أنّه لايعلم أنّه أكثر من الخمس ولايعلم أنّه أقلّ منه. هذا هو الحقّ، بل يلزم من خلافه حلّ ما علم من ضرورة الدين خلافه، كما ذكره صاحب «الجواهر» قدّس سرّه.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٩: ٥٠٦، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ١٠، الحديث ٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٩: ٥٠٥، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ١٠، الحديث ١ و ٣ و ٤.

(مسألة٢٩) قوله: وإن علم صاحبه في عدد محصور فالأقوى الرجوع إلى القرعة.

أقول: بل الأقوى وجوب التخلّص من الجميع ولو بإرضائهم بأيّ وجه كان؛ فإنّ المفروض أنّ مال الغير له حرام، فكان يده عليه يد ضمان؛ فمقتضى قاعدة اليد عدم سقوط الضمان إلّا بأداء ما أخذت إلى مالكه ومع عدم إمكانه بأداء بدله فلو جهل المالك وتردّد بين عدّة محصورة يجب إرضائهم ولو بأداء مثله أو قيمته إلى كلّ أحد منهم. ولا تجري قاعدة «لاضرر»؛ لأنّه لايجري في مورد قاعدة على اليد فإنّ مفادها هو التضمين بمجرّد التلف بغير الإفراط والتفريط، ومقتضى لاضرر نفي التضمين المذكور رأساً.

نعم إن كانت يده، يد الأمانة فلا ضمان بدون الإفراط والتفريط. ومقتضى دوران ملك ما في يده بين عدة إعطائه إلى أحدهم بالقرعة أو لجميعهم بالتقسيم بالسوية.

أمّا القرعة فلا دليل معتمد عليه على كلّيتها. وقد صرّح شيخنا الأنصاري بأنّهم حكموا فيما لو كان لأحدٍ درهم لصاحب الاثنين واحداً نصفاً ولآخر نصفاً.

أقول: وهو مقتضى العدل والنصفة فيتعيّن العمل به بحكم العقل.

(مسألة٣٣) قوله: فيجري عليه حكم ردّ المظالم.

أقول: ووجهه أنّ حكم الخمس في المال المختلط بالحرام حكم ظاهري، فمع تلف المال المختلط بالحرام لا تشتغل الذمّة إلّا لمالكه المجهول. ودليل حكم الخمس موضوعه المال المختلط بالحرام، فمع انتفاء موضوعه بالتلف وانتقال المال الحرام إلى الذمّة لايشمله دليل الخمس. فالأقوى جريان حكم ردّ المظالم عليه، كما إذا علم باشتغال ذمّته بالحرام من أوّل الأمر.

القول في قسمته ومستحقّيه

(مسألة ١) يقسم الخمس ستّة أسهم.

أقول: وهو المذهب الشائع الذائع بين الإمامية، بل لم يعرف قائل بخلافه، وإن نسبه في «الشرائع» إلى قيل.

ويدلّ على قول المشهور من أبواب قسمة الخمس ثمانية روايات[١].

وبقية الأحاديث فاقدة للدلالة على الحكم على التفصيل، إلّا اثنين منها: أحدهما يدلّ على ما لايقول به أحد من المسلمين[٢]، وإن كان يناسب في بعض مضامينه لفتوى الشافعي، والآخر يتاسب ما نسب إلى القيل[٣]، وإن كان ينافيه في أنّ الساقط في الحديث المذكور هو سهم الرسول. ويمكن حمل هذا الحديث على عمل رسول الله وإعطاء سهمه لغيره من أرباب السهام، فلاينافي القول المشهور.

فلا ريب في صحّة المذهب الشائع المشهور بين الإمامية.

أمّا العامّة فلهم أقوال أربعة على ما يستفاد من «مجمع البيان»[٤] في تفسير آية الخمس:

الأوّل: ما روي عن ابن عبّاس وقتادة وإبراهيم وعطاء؛ وهو أنّ سهم الله وسهم الرسول واحد، ويصرف إلى الكُراع والسلاح.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٩: ٥١٠، كتاب الخمس، أبواب قسمة الخمس، الباب١، الحديث٢ و٨ و٩ و١٢، والباب٢، الحديث ١ و٢، والباب٣، الحديث ١ و٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٩: ٥٠٩، كتاب الخمس، أبواب قسمة الخمس، الباب١، الحديث١.

٣ ـ وسائل الشيعة ٩: ٥١٠، كتاب الخمس، أبواب قسمة الخمس، الباب١، الحديث٣.

٤ ـ مجمع البيان ٤: ٨٣٥.

والثاني ـ وهو مذهب الشافعي ـ أنّه يقسم أربعة أقسام: سهم منه لقرابة النبي، والباقي لمن ذكر بعد ذلك من سائر المسلمين.

والثالث: أنّه يقسم ثلاثة أسهم بإسقاط سهم الله وسهم الرسول وسهم ذي القربى؛ لأنّ أبا بكر وعمر لم يعطيا سهم ذي القربى، ولم ينكر ذلك أحد من الصحابة عليهما. وذلك مذهب أبي حنيفة وأهل العراق.

أقول: والوجه في عدم إعطائهما لسهم ذي القربى واضح، بل منعا عنهم طلق ملكهم ـ أعني فدك ـ فكيف بإعطائهم لذي القربى شيئاً زائداً عليه؟! وأمّا عدم إنكار الصحابة فلوجود الخوف الشديد في ذلك، والتاريخ شاهد على ما جرى على أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم من المظلمة في زمانهما.

(مسألة ١) قوله: وهذه الثلاثة الآن لصاحب الأمر أرواحنا له الفداء.

أقول: لأنّه الإمام على المسلمين من قِبل الله ـ سبحانه وتعالى ـ وتواترت الأحاديث من طريق الفريقين عليه، وهو الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً.

(مسألة ٢) قوله: يعتبر الإيمان أو ما في حكمه في جميع مستحقّي الخمس.

أقول: تردّد في الشرائع في اعتباره والوجه إطلاق الأدلّة وعدم دليل على اعتباره يخصّصها عدا دعوى الإجماع من الغنية وعدم وجدان الخلاف كما اعترف به بعض وأنّه عوض عن الزكاة ويعتبر في مستحقّها الإيمان إجماعاً في «المدارك» وغيرها، وأنّه كرامة ومودّة لايستحقّها غير المؤمن.

(مسألة ٣) قوله: الأقوى اعتبار الفقر في اليتامى.

أقول: قال الشيخ في «المبسوط»: «واليتامى وأبناء السبيل منهم أي الهاشميين يعطيهم أي يعطيهم الإمام الخمس مع الفقر والغنى؛ لأنّ الظاهر يتناولهم»[1].

---

١ ـ المبسوط ١: ٢٦٢.

أقول: ظاهر آية الخمس: أنّ اليتيم بعنوانه موضوع الخمس؛ سواء كان مسكيناً أم لا، بقرينة ذكر اليتامى مستقلّة عن المساكين. ولو اعتبر في اليتيم الفقر لكان من مصاديق المسكين. وكذا لا دليل على تخصيص إطلاق الآية إلّا مرسلتي حمّاد وأحمد بن محمّد، وهما ضعيفتان. ويبعد انجبارهما بالفتوى، مع فتوى شيخ الطائفة ورئيس فقهاء الإمامية على خلافهما.

بل المراد منهما ـ بقرينة أنّ الطفل وإن كان له مال لايصرف أبوه ماله في مؤونته، بل يصرف من مال نفسه، ويدّخر مال الصبي له ـ أنّ الشارع جعل لأيتام الهاشميين ما يبذل في مؤونتهم حتّى يقلّ لهم أثر اليتم وإحساس فقدان الوالد.

فالمراد من قوله في أحدهما: «**فهو يعطيهم على قدر كفايتهم**»[١]؛ أي على قدر كفاية مؤونتهم، وإن كان لهم مال آخر. وكذا قوله في ثانيهما: «**على الوالي أن ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به**»[٢]؛ أي يستغنون به حتّى عن صرف أصل مالهم.

فتحصّل: أنّه يضعف الفتوى باعتبار الفقر في يتامى الهاشميين في استحقاق الخمس، وإن كان الفقر يعتبر في استحقاق يتامى غير الهاشميين للزكاة؛ لعدم ذكره بالخصوص في قبال الفقراء في آية بيان المستحقّين للزكاة.

ومع ذلك كلّه: لايترك الاحتياط؛ لفتوى المشهور به، وظهور المرسلتين ـ إنصافاً ـ في اعتبار الاستحقاق.

ولعلّ الوجه في مقابلة اليتيم والمسكين: أنّ المراد من المسكين مَن كان من شأنه أن يكتسب ولكنّه لايقدر على كسب مؤونته لعارض؛ فافتقر لها. والمراد من

---

١ ـ وسائل الشيعة ٩: ٥٢١، كتاب الخمس، أبواب قسمة الخمس، الباب٣، الحديث٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٩: ٥٢٠، كتاب الخمس، أبواب قسمة الخمس، الباب٣، الحديث١.

اليتيم من ليس من شأنه التكسّب لصغره، ومن شأنه أن يكتسب له والده وقد مات؛ فصار مفتقراً لمؤونته. والجامع بينهما الفقر.

(مسألة ٥) قوله: نعم يكفي في ثبوتها كونه معروفاً ومشتهراً بها في بلده، من دون نكير من أحد.

أقول: قال العلّامة الخوئي تِيُّ في وجهه، كما في تقرير بحثه «مستند العروة»: «إنّ السيرة العقلائية قائمة على الأخذ بما هو المشهور بين أهل البلد، وإذ لم يردع عنها الشارع فلا بأس بالتعويل عليها. ويؤيّده ما رواه الصدوق من أنّه: يؤخذ بظاهر الحال في خمسة اُمور: الولايات والمناكح والذبائح والشهادات والأنساب»[١].

أقول: وقد رواه في «الكافي»[٢]، وذكر بدل كلمة «الأنساب» «المواريث»، فلاحظ.

ويمكن أن يقال في وجهه: إنّ من الواضح أنّه لايجوز حرمان الذرّية الطاهرة من الخمس، ومن المقطوع كون أكثر المشهورين بالسيادة في بلدهم لأجل معرفة أبيه وأبي أبيه منهم، والمقطوعون بكونهم من الذرّية الطاهرة على التعيين قليلة؛ حتّى مع إعمال قاعدة «الولد للفراش» فهو من باب انسداد باب العلم والعلمي.

فيكفي مجرّد الظنّ وقوّة احتمال كونه من الذريّة الطاهرة لأجل كونه مشهوراً في بلده بالسيادة؛ لمعرفة أبيه وأبي أبيه من دون تهمة الافتراء في دعوى السيادة، فيجوز إعطاء الخمس إليه وإن لم يكن مقطوعاً أو موثوقاً بنسبه.

ويمكن دعوى جريان سيرة الشيعة عليه في الأعصار والأمصار وكونهم

---

١ ـ مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس (تقريرات السيد الخوئي): ٣٢١.

٢ ـ الكافي ٧: ٤٣١ / ١٥.

محرومين من الخمس والزكاة، كليهما موجب للحرج على فقرائهم.

نعم، من لم يكن منهم مشهوراً بالسيادة في بلده بمعرفة أبيه وأبي أبيه، واحتمل في حقّه كونه مفترياً في دعوى السيادة وأدخل نفسه فيهم متعمّداً فلايعطى من الخمس، إلّا بناءً على تصديق دعوى مدّعي النسب.

(مسألة ٧) قوله: النصف من الخمس ـ الذي للأصناف الثلاثة المتقدّمة ـ أمره بيد الحاكم على الأقوى.

أقول: أي الأصناف الثلاثة المتقدّمة للسادات. والظاهر جواز دفع نصف الخمس الذي اختصّ بهم بحسب الآية الشريفة إليهم، من دون حاجة إلى الحاكم وإذنه؛ لعدم دليل عليه، وإن كان أحوط.

(مسألة٧) قوله: كما أنّ النصف الذي للإمام عليه السلام أمره راجع إلى الحاكم.

أقول: تبلغ أقوال الفقهاء في المسألة على ما يستفاد من كلماتهم عشرة:

الأوّل: إباحته للشيعة، وسيجيء منّا التعرّض لها. ومحصّل البحث هنا منع الإباحة إلّا في المساكن والمناكح والمتاجر بقيود وشروط نذكرها هناك. وعلى تقدير قبولها على إطلاقها فلا تلازم الإسقاط.

الثاني: وجوب عزله وإيداعه والوصية به عند الموت. وهو مردود بأنّه لايبقى بمرور الدهور والأزمان. وعلى تقدير بقائه سالماً عن تناول الأيدي إلى زمان الظهور لم يكن له عليه السلام حاجة في ذلك؛ لظهور خزائن الأرض له عند ظهوره عليه السلام. على أنّ ذلك تعطيل للمال، وهو إسراف لايرضى به الإمام قطعاً؛ لاسيّما مع حاجة الإسلام والمسلمين إليه.

الثالث: وجوب دفنه. ويعلم وضعه من سابقه.

الرابع: وجوب صرفه في الذرّية الطاهرة تتميماً للنصف الآخر من الخمس؛ لقوله عليه السلام فيما رواه في «الكافي» عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن حمّاد بن عيسى

عن بعض أصحابنا عن العبد الصالح عليه السلام قال: «**الخمس من خمسة أشياء...**» إلى أن قال: «**وله ـ أي الإمام ـ نصف الخمس، ونصف الخمس الباقي بين أهل بيته؛ فسهم ليتاماهم وسهم لمساكينهم وسهم لأبناء سبيلهم، يقسّم بينهم على الكتاب والسنّة ما يستغنون في سنتهم، وما فضل عنهم من شيء فهو للوالي. وإن عجز أو نقص عن استغنائهم كان على الوالي أن ينفق من عنده، وإنّما صار عليه أن يعولهم؛ لأنّ له ما فضل عنهم**»[1] انتهى.

أقول: حمّاد بن عيسى من أصحاب الإجماع، وأحد الوجهين فيه حجّية ما يرويه مطلقاً، وإن كان راوياً عمّن لم يسمّه أو عمّن لم يوثّق.

ومقتضى الحديث: أنّ لبقية الأصناف حقّاً في سهم الإمام عليه السلام، فهم أولى بالتصرّف فيه من غيرهم في زمان الغيبة وعند تعذّر إيصاله إليه عليه السلام.

وفيه أوّلاً: أنّ الحديث إنّما يثبت الحقّ لفقراء السادات على الإمام عليه السلام، لا على سهمه من الخمس.

وثانياً: أنّ ذيل الحديث قد أثبت هذا الحقّ بعينه لفقراء غير السادات، وقد وقع التقطيع في «الوسائل» لهذا الحديث، وربّما أوجب غفلة عمّا يشتمل عليه ذيله؛ وهو قوله عليه السلام: «**والأرضون التي أُخذت عنوة بخيل ورجال فهي موقوفة متروكة في يد من يعمرها ويحييها، ويقوم عليها على ما يصالحهم الوالي على قدر طاقتهم من الحقّ؛ النصف والثلث والثلثين، وعلى قدر ما يكون عليهم صلاحاً ولا يضرّهم. فإذا أُخرج منها ما أُخرج بدأ فأخرج منه العشر من الجميع ممّا سقت السماء أو سقي سَيحاً، ونصف العشر ممّا سقي بالدوالي والنواضح، فأخذه**

---

١ ـ الكافي ١: ٥٣٩ / ٤، وسائل الشيعة ٩: ٥١٣، كتاب الخمس، أبواب قسمة الخمس، الباب ١، الحديث ٨.

الوالي فوجّهه في الجهة التي وجّهها الله على ثمانية أسهم للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلّفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل، ثمانية أسهم، يقسم بينهم في مواضعهم بقدر ما يستغنون به في سنتهم بلا ضيق ولا تقتير. وإن فضل من ذلك شيء ردّ إلى الوالي، وإن نقص من ذلك شيء ولم يكتفوا به كان على الوالي أن يمُونهم من عنده بقدر سعتهم حتّى يستغنوا...»[١] الحديث.

ويمكن الاستدلال على هذا القول أيضاً بما رواه في كتاب عيسى بن المستفاد[٢] في وصايا الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: أنّه لابدّ من إيصال الخمس إلى ولي أمرهم من الرسول والأئمّة واحد بعد واحد. ولو عجز عن إيصاله إلى ولي الأمر ـ ليساره وقلّته ـ فليوصله إلى أولاد الإمام وذراريه من السادات. ولو عجز عنه فلشيعتهم الذين لم يجعلوا الأئمّة وسيلة الارتزاق، انتهى.

الخامس: التخيير بين إيداعه ودفنه.

السادس: التخيير بين دفنه والإيصاء به وبين صلة الأصناف.

السابع: وجوب صرفه في فقراء الشيعة، وإن لم يكونوا من السادة.

ويعلم ضعف هذه الأقوال الثلاثة ممّا قدّمناه.

الثامن: ما قوّاه في «الجواهر»، وهو إجراء حكم مجهول المالك عليه.

وربّما يستشكل فيه بأنّ السهم المبارك معلوم المالك، وإن كان لا نعرفه بشخصه. ولكن يدفعه ما ورد في إجراء حكم اللُقطة على مال رفقة مكّة بعد المفارقة عنهم واليأس عن الوصول إليهم؛ لعدم المعرفة ببلدهم؛ ولذلك استظهر شيخنا الأنصاري قدس سره: أنّ المناط تعذّر الإيصال.

---

١ ـ الكافي ١: ٥٣٩ / ٤.

٢ ـ وسائل الشيعة ٩: ٥٥٣، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، الباب ٤، الحديث ٢١.

وعمدة الإشكال في هذا القول: أنّ تعذّر الإيصال فيما لم نحرز رضاهعليه‌السلام بصرفه في تشييد أركان الدين وغيره من مصالح الإسلام والمسلمين؛ فإنّه نوع من الايصال إليه.

التاسع: صرفه فيما أُحرز رضاهعليه‌السلام بصرفه فيه من دون مدخلية لنظر الفقيه جامع الشرائط في ذلك.

وفيه: أنّه لايحرز رضاه مع احتمال أن يكون رضاه منوطاً بالاستئذان من الفقيه الذي فوّض إليه تصدّي المصالح العامّة، كما سيجيء.

العاشر: وجوب ردّ سهم الإمام عليه‌السلام إلى الفقيه الجامع للشرائط. والدليل عليه أُمور:

١ ـ قولهعليه‌السلام: «**فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً**»[1]. ويمكن الإشكال فيه: بأنّه إنّما يثبت له الولاية على المسلمين، ولكنّه لايثبت الولاية على نفس الإمام؛ فإنّ ولاية الفقيه من رشحات ولايتهعليه‌السلام، وليس للحاكم ولاية عليه، كما هو المستفاد من كلمة «عليكم».

٢ ـ لا إشكال في أنّه لابدّ من حاكم يتصدّى أُمور الحكومة وإدارة أُمور المسلمين في زمان الغيبة، والقدر المتيقّن المرضي للشرع هو الفقيه الجامع لشرائط التقليد، فلا محالة تنفذ تصرّفاته في شؤون الحكومة وإدارة المسلمين من قبل الشارع، ومن جملتها تولّي أموال الغيب، فيشمل مال الغائبعليه‌السلام.

ولكن غاية ما يثبت بهذين الوجهين ثبوت ولاية الفقيه على مال الغائبعليه‌السلام لحفظه وردّه إليه لا صرفه، فلايجوز له التصرّف كغيره إلّا بإذن الإمامعليه‌السلام وإحراز رضاه، فلا فرق بينه وبين غيره في أنّ الأصل عدم جواز التصرّف فيه.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١.

ومن المعلوم رضاه عليه السلام بصرف هذا المال ـ الذي هو مال إمامة الدين ـ في إقامة الدين وحفظ شؤون الإسلام والمذهب الحقّة ومصالحها.

وممّا يرضى الإمام بصرفه فيه معونة فقراء السادات العلويين إذا اضطرّوا إليها ولم يمكن لهم رفع الحاجة بالنصف الآخر من الخمس، ويدلّ عليه صدر حديث عمّار. وكذلك معونة فقراء سائر المؤمنين إذا اضطرّوا إليها ولم يمكن لهم رفع الحاجة بالزكاة وغيرها، ويدلّ عليه ذيل حديث عمّار أيضاً.

٣ ـ ما يمكن أن يستفاد من بعض النصوص: أنّه ملك للمنصب، فيتولّاه من يتولّى المنصب.

أقول: صاحب منصب الزعامة للمسلمين هو نفس إمام العصر ـ أرواحنا له الفداء ـ وحكّام الشرع إنّما يتولّون زعامة المسلمين بنصبه عليه السلام، فنصف الخمس ماله عليه السلام محضاً.

٤ ـ إنّ صرف سهم الإمام عليه السلام في مصالح الدين لابدّ وأن يكون بيد المتخصّصين في الأُمور الدينية، وليس اختيار تصدّيه إلى كلّ أحد من المسلمين؛ للزوم الاختلال؛ فربّما يصرفه في غير محلّه، بل يعكس الأمر ويصرفه فيما هو يضرّ الشرع ويضعّفه بزعم أنّه ينفعه ويقوّيه. فلابدّ أن يكون تصدّيه بيد الفقيه الجامع للشرائط؛ لكونه أبصر بمواقعه من الأُمور الدينية.

٥ ـ تقدّم أنّ الأقوى أو الأحوط أن يكون تقسيم سهم سائر الأصناف بيد الإمام عليه السلام، وفي زمان الغيبة بيد حاكم الشرع والوالي عليهم من قبل الإمام عليه السلام؛ فلابدّ من إيصال جميع الخمس إليه حتّى يكون الإفراز بيده.

٦ ـ احتمال كون إذن الفقيه دخيلاً في رضى الإمام عليه السلام، وكون رضاه عليه السلام بصرف السهم منوطاً بإذنه؛ لمصالح؛ من جملتها إرجاع الناس إليه؛ فإنّهم محور العلم والفقه والدين في زمان الغيبة.

٧ ـ ما عن الفاضلين والشهيدين وغيرهم، بل نسب إلى أكثر العلماء تارة وإلى أكثر المتأخّرين اُخرى، بل عن الشهيد إجماع القائلين بوجوب الصرف للأصناف من الحكم بالضمان لو تولّاه غير الحاكم.

(مسألة ٩) قوله: بل الأقوى جواز ذلك لو وجد المجتهد في بلده أيضاً.

أقول: إذا كان المجتهد الجامع للشرائط في غير بلده أعرف بمصارف سهم الإمامعليه‌السلام، وأمّا مع التساوي فلايجوز النقل إذا كان مستلزماً للتأخير. وعلى أيّ حال: فلا إشكال في حصول البراءة بالردّ إلى من ليس في بلده، وإن كان في بلده مجتهد جامع للشرائط. وإنّما الإشكال في جواز النقل تكليفاً.

(مسألة١٣) قوله: فإنّ أئمّة المسلمينعليهم‌السلام قد أباحوا ذلك لشيعتهم.

أقول: والتحقيق على الظاهر: إباحة ما تعلّق به الخمس في ملك غيره ولم يؤدّه مالكه؛ سواء كان ممّن لايعتقد بوجوب الخمس أو يعتقده، بل يجوز شراء ما تعلّق به الخمس.

قال الشيخ في «النهاية»: فأمّا حال الغيبة فقد رخّصوا لشيعتهم التصرّف في حقوقهم ممّا يتعلّق بالأخماس وغيرها ممّا لابدّ لهم من المناكح والمتاجر والمساكن. فأمّا ما عدا ذلك فلايجوز التصرّف فيه على حال.

وقال في «التهذيب»: أمّا الغنائم والمتاجر والمناكح وما يجري مجراها ممّا يجب للإمام فيها الخمس فإنّهم قد أباحوا ذلك.

وقال أيضاً في «المبسوط»: «وأمّا حال الغيبة فقد رخّص لشيعتهم التصرّف في حقوقهم ممّا يتعلّق بالأخماس وغيرها ممّا لابدّ له من المناكح والمتاجر والمساكن. فأمّا ما عدا ذلك فلايجوز التصرّف فيه على حال»[١].

---

١ ـ المبسوط ١: ٢٦٣.

وقال ابن إدريس في «السرائر»: فأمّا في حال الغيبة وزمانها واستتاره من أعدائه ـ خوفاً على نفسه ـ فقد رخّصوا لشيعتهم التصرّف في حقوقهم ممّا يتعلّق بالأخماس وغيرها ممّا لابدّ لهم منه المناكح والمتاجر. والمراد بالمتاجر أن يشتري الإنسان ممّا فيه حقوقهم عليهم السلام ويتّجر في ذلك.

وقال المحقّق في «الشرائع»: «ثبت إباحتهم عليهم السلام المناكح والمساكن والمتاجر في حال الغيبة»[١].

وقال العلّامة في «القواعد»: «وأُبيح لنا خاصّة حال الغيبة المناكح والمساكن والمتاجر؛ وهي أن يشتري الإنسان ما فيه حقوقهم ويتّجر فيه»[٢].

وقال الشهيد الثاني في «الروضة»: «والمشهور بين الأصحاب ـ ومنهم المصنّف في باقي كتبه وفتاويه ـ استثناء المناكح والمساكن والمتاجر من ذلك؛ فتباح هذه الثلاثة مطلقاً. والمراد من الأوّل الأمة المسبية حال الغيبة وثمنها ومهر الزوجة من الأرباح، ومن الثاني ثمن المسكن منها أيضاً، ومن الثالث الشراء ممّن لايعتقد الخمس أو ممّن لايخمّس ونحو ذلك... إنّه ادّعى في «البيان» إطباق الإمامية عليه؛ نظراً إلى شذوذ المخالف»[٣].

أقول: ويدلّ على إباحتها ما رواه الشيخ والصدوق عن يونس بن يعقوب قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فدخل عليه رجل من القماطين فقال: جعلت فداك، تقع في أيدينا الأموال والأرباح وتجارات نعلم أنّ حقّك فيها ثابت، وأنّا عن ذلك مقصّرون، فقال أبو عبدالله عليه السلام: «ما أنصفناكم إن كلّفناكم ذلك اليوم»[٤].

---

١ ـ شرائع الإسلام ١: ١٦٧.

٢ ـ قواعد الأحكام ١: ٦٢ / السطر ٢٣.

٣ ـ الروضة البهية ٢: ٨٠.

٤ ـ وسائل الشيعة ٩: ٥٤٥، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، الباب ٤، الحديث ٦.

وسند الصدوق معتبر، وإن اشتمل على الحكم بن مسكين؛ فإنّه قد حكم المحقّق رحمه‌الله بصحّة رواياته كما في رجال المامقاني[١].

وما رواه الشيخ بسند صحيح عن أبي سلمة سالم بن مكرم عن أبي عبدالله عليه‌السلام قال: قال رجل وأنا حاضر: حلّل لي الفروج، ففزع أبو عبدالله عليه‌السلام، فقال له رجل: ليس يسألك أن يعترض الطريق، إنّما يسألك خادماً يشتريها أو امرأة يتزوّجها أو ميراثاً يصيبه أو شيئاً أُعطيه.

فقال: «**هذا لشيعتنا حلال، الشاهد منهم والغائب، والميّت منهم والحيّ، وما يولد منهم إلى يوم القيامة فهو لهم حلال. أما والله لايحلّ إلّا لمن أحللنا له**»[٢].

وأبو سلمة سالم بن مكرم ثقة ثقة على ما ذكره النجاشي، والذي ضعّفه الشيخ هو سالم بن أبي سلمة دون أبي سلمة سالم.

ويدلّ على حلّية ما يأخذه من أيدي الناس إذا تعلّق به الخمس ولم يؤدّه صاحبه بالصراحة صحيحة الفضلاء[٣]، ورواية يونس بن يعقوب[٤]، وحديث حكيم[٥] في خصوص خمس الأرباح.

ويشملها إطلاق حديث محمّد بن مسلم وحديث داود بن كثير وحديث بيّاع الأكسية وحديث إسحاق بن يعقوب وحديثا الحارث بن المغيرة وحديث المعلّى[٦].

---

١ ـ تنقيح المقال ١: ٣٦٠.

٢ ـ وسائل الشيعة ٩: ٥٤٤، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، الباب ٤، الحديث ٤.

٣ ـ وسائل الشيعة ٩: ٥٤٣، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، الباب ٤، الحديث ١.

٤ ـ وسائل الشيعة ٩: ٥٤٥، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، الباب ٤، الحديث ٦.

٥ ـ وسائل الشيعة ٩: ٥٤٦، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، الباب ٤، الحديث ٨.

٦ ـ وسائل الشيعة ٩: ٥٤٥، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، الباب ٤، الحديث ٥ و ٧ و ١١ و ١٦ و ٩ و ١٤ و ١٧.

ولاينافيها حديث أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول: «من اشترى شيئاً من الخمس لم يعذّره الله، اشترى ما لايحلّ له»[١].

فالمراد منه حكم شراء الخمس في نفسه، فلاينافيه تحليل الأئمّة عليهم السلام لخصوص شيعتهم.

وأمّا الإباحة المطلقة فيعارضها أخبار كثيرة:

قال في «الجواهر» بعد ذكر جملة من الأخبار الدالّة على وجوب أداء الخمس: «ولقد أجاد بعض مشائخنا في دعوى تواترها.

ثمّ قال: ومع ذلك فهي معتضدة بالاعتبار المستفاد من جملة من الأخبار المشتملة على بيان حكمة مشروعية الخمس للذرّية، وأنّه عوض عن الزكاة؛ صيانة لهم من الأوساخ، وكفّاً لماء وجوههم.

بل قيل: بل ومعتضدة بالمعلوم من سبر أخبار غير المقام، بل وبعض أخباره من أنّ لهم عليهم السلام وكلاء في الأطراف على قبض الأخماس؛ خصوصاً في الغيبة الصغرى التي هي نيف وسبعون سنة؛ فإنّ النوّاب الأربعة كانوا يقبضون فيها الأخماس ويعملون بها بأمره، كما اعترف به المجلسي وغيره.

بل قيل: وبظاهر الكتاب أيضاً، وما كان مثله من السنّة أيضاً كأخبار كيفية القسمة وغيرها، وإن كان قد يقال: لا دلالة فيها على عدم التحليل والإباحة، بل أقصى ما يستفاد منها حكم وضعي هو ثبوت الخمس الذي لاينافيه ورود التحليل منهم، بل يؤكّده.

اللهمّ إلّا أن يدّعى: إرادة التكليفي منه، الذي هو أداؤه إلى مستحقّيه، فينافيه ـ حينئذٍ ـ أخبار الإباحة ويحتاج تقديمها إلى مرجّح وليس.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٩: ٤٨٤، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ١، الحديث ٥.

بل هو على العكس قائم بسبب الاعتضاد بالأُصول وأخبار الباب وغيرها من حرمة التصرّف بمال الغير ونحوها.

مضافاً إلى الاعتضاد بفتاوى الأصحاب؛ إذ القائل بتحليل تمام الخمس في غاية الندرة، بل لعلّه لايقدح في تحصيل الإجماع على خلافه»[١].

أقول: ومن أظهر ما يدلّ على وجود وكلائهم عليهم السلام لقبض الأخماس: أنّ سبب ظهور الواقفية ـ الذين أنكروا إمامة الرضا عليه السلام ـ طمع بعض وكلاء موسى بن جعفر عليه السلام فيما اجتمع عندهم من الأموال طيلة زمان حبسه عليه السلام.

روى في «العيون» و«غيبة» الشيخ عن يونس بن عبدالرحمان قال: مات أبوالحسن عليه السلام وليس من نوّابه أحد إلّا وعنده المال الكثير، وكان ذلك سبب وقوفهم وجحودهم لموته عليه السلام، وكان عند زياد القندي سبعون ألف دينار وعند علي بن أبي‌حمزة ثلاثون ألف دينار.

قال: ولمّا رأيتُ ذلك وتبيّن لي الحقّ وعرفتُ أمر أبي الحسن عليه السلام ما عرفت فتكلّمتُ ودعوت الناس إليه، فبعثا إليّ وقالا لي: ما يدعوك إلى هذا؟ إن كنتَ تريد المال فنحن نغنيك وضمنا لك عشرة آلاف دينار، وقالا: كف. فأبيت... إلى آخره[٢].

وقد استخرج العلّامة الخوئي قدس سره من إباحة المتاجر الإباحة في هذه الموارد:

١ ـ إباحة ما فيه الخمس من المبيع للمشتري.

٢ ـ إباحة ما فيه الخمس من الثمن للبائع.

٣ ـ عند بيع ما فيه الخمس يتعلّق الخمس بالثمن.

---

١ ـ جواهر الكلام ١٦: ١٦٣.

٢ ـ عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ١١٢ / ٢، الغيبة، الطوسي: ٦٤.

٤ ـ عند الشراء بعين ثمن فيه الخمس يتعلّق الخمس بالمبيع.

٥ ـ عند الشراء بالذمّة وأدائها بما فيه الخمس تبرأ ذمّته بالنسبة إلى البائع، وتشتغل ذمّته بالنسبة إلى أرباب الخمس.

٦ ـ إباحة ما فيه الخمس عند هبته للمتّهب.

٧ ـ إباحة تركة الميّت للورثة إذا اشتملت على الخمس.

كتاب الحجّ

القول في شرائط وجوب حجّة الإسلام

(مسألة ٣) قوله: والإسراء إلى غير الولي الشرعي ممّن يتولّى أمر الصبي ويتكفّله مشكل، وإن لايخلو عن قرب.

أقول: لقولهعليه‌السلام: «قدّموا من كان معكم من الصبيان إلى الجحفة...»[1] إلى آخره.

ووجه الإشكال: ما ذكره العلّامة البروجرديقدس‌سره من كون قولهعليه‌السلام في واقعة فلعلّ المخاطبين كانوا أولياء شرعاً لمن خوطبوا بالإحرام بهم.

(مسألة ٦) قوله: يجزيهما عن حجّة الإسلام على الأقوى.

أقول: ولكنّهما يعيدان الإحرام بعد صيرورتهما مكلّفاً.

(مسألة ٨) قوله: لايجزي عن حجّة الإسلام على الأقوى.

أقول: محلّ تأمّل؛ لاحتمال عدم كون حجّة الإسلام من العناوين القصدية، بل كونها هو الحجّ عن استطاعة، وإن تخيّل عدم كونه واجباً عليه. بل ظاهر قوله

---

١ ـ وسائل الشيعة ١١: ٢٨٧، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب١٧، الحديث٣.

تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[1] ذلك.

(مسألة ٩) قوله: من غير فرق بين القريب والبعيد.

أقول: قال الأُستاذ العلّامة البروجردي رحمه الله: لايخلو وجوب الحجّ على أهل مكّة ومن قاربه إذا أطاقوا المشي إلى عرفات والعود منها بلا مهانة.

(مسألة١٣) قوله: وإلّا وجب، إلّا أن يكون حرجياً.

أقول: بل المعيار أن يكون بحيث يكون عرفاً باعتبار توقّف حجّه على ذلك ممّن لايستطيع إليه سبيلاً.

(مسألة١٥) قوله: ولا كتبه العلمية.

أقول: بل لعلّ مطلق الكتب اللائقة بشأنه كونه واجداً لها.

(مسألة١٦) قوله: يجب تبديلها وصرف قيمتها في مؤونة الحجّ أو تتميمها بشرط عدم كونه حرجاً ونقصاً ومهانة عليه.

أقول: لا لمجرّد استلزام التكليف بصرفها في الحجّ العسر والحرج، بل لأنّه لايقال للإنسان المحتاج في حضره إلى معاش؛ أنّه يستطيع السفر، إلّا إذا كان له زاد السفر زائداً على حوائجه الحضرية. وأمّا من لايتهيّأ له مؤن السفر إلّا لهدم أساس تحضّره فهو غير مستطيع للسفر عرفاً.

(مسألة١٩) قوله: بل لايبعد وجوبه مع التعجيل ورضى دائنه بالتأخير، مع الوثوق بإمكان الأداء عند المطالبة.

أقول: محلّ تأمّل من حيث عدم كون رضا الدائن بالتأخير موجباً لخروج الدين عن كونه معجّلاً.

(مسألة١٩) قوله: ولا فرق في الدين بين حصوله قبل الاستطاعة أو بعدها.

---

١ ـ آل عمران (٣): ٩٧.

أقول: إذا كان في عام حصول الاستطاعة.

(مسألة ٢١) قوله: فالظاهر وجوب الحجّ؛ كان المال حاضراً عنده أو غائباً.

أقول: الظاهر الفرق بين الشكّ في كونه باقياً بالفعل قبل خروجه إلى الحجّ، أو كونه بالفعل موجوداً وكان شكّه في بقائه إلى ما بعد الرجوع من الحجّ؛ لعدم علمه بالاستطاعة بالفعل في الصورة الأُولى دون الثانية.

(مسألة٢٢) قوله: لو كان عنده ما يكفيه للحجّ فإن لم يتمكّن من المسير لأجل عدم الصحّة في البدن أو عدم تخلية السرب فالأقوى جواز التصرّف فيه بما يخرجه عن الاستطاعة.

أقول: لأنّ الاستطاعة المشروط بها وجوب الحجّ هي الاستطاعة من حيث المال وصحّة البدن وقوته وتخلية السرب وسلامته وسعة الوقت وكفايته بالإجماع، كما صرّح به السيّد في «العروة». فلو لم يتحقّق واحد منها لم تتحقّق الاستطاعة؛ فلا وجه لعدم جواز التصرّف في المال مع عدم تحقّق الاستطاعة.

(مسألة٢٥) قوله: فإن أمكن فيه الاشتباه في التطبيق صحّ وأجزأ عن حجّة الإسلام.

أقول: بأن كان قاصداً لامتثال الأمر الفعلي له، وإن تخيّل كونه ندبياً.

(مسألة٢٦) قوله: لايكفي في وجوب الحجّ الملك المتزلزل... إلّا إذا كان واثقاً بعدم فسخه.

أقول: فيه وجهان: من كونه مالكاً بالفعل لمؤونة الحجّ ولا مانع له من صرفها فيه؛ لوثوقه بعدم فسخه. ومن كونها متعلّقة لحقّ الغير، وإن كان مالكاً لها؛ فليس تامّ الاختيار في صرفها في الحجّ، فلايصدق عليه المستطيع.

(مسألة٢٧) قوله: لو تلفت بعد تمام الأعمال مؤونة عوده إلى وطنه... لايجزيه عن حجّة الإسلام.

أقول: الظاهر هو الإجزاء؛ لأنّ اعتبار كونه مالكاً لمؤونة العود لأجل الحاجة إليها في السفر إلى الحجّ. وأمّا بعد الوصول إليه فلا تتوقّف الاستطاعة من الحجّ عليه.

(مسألة٢٨) قوله: لو حصلت الاستطاعة بالإباحة اللازمة وجب الحجّ.

أقول: لصدق قوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾.

(مسألة٢٩) قوله: يجب عليه الحجّ بلا إشكال.

أقول: لعدم انعقاد النذر لو كان المنذور به مستلزماً لترك واجب شرعاً.

(مسألة٣٠) قوله: لو لم يكن له زاد وراحلة، ولكن قيل له: «حجّ وعليّ نفقتك ونفقة عيالك»، أو قال: «حجّ بهذا المال»، وكان كافياً لذهابه وإيابه ولعياله وجب عليه.

أقول: لصراحة النصوص المستفيضة فيه: منها صحيحة محمّد بن مسلم وصحيحة معاوية بن عمّار ومرسلة المفيد وصحيحتا أبي بصير ومرسلة أبي أُسامة[1].

(مسألة٣٠) قوله: ففي كونه مانعاً وجهان.

أقول: أقواهما كونه مانعاً؛ لعدم صدق الاستطاعة مع استلزام الحجّ لترك الواجب شرعاً، وانصراف النصوص المتقدّمة عنه.

(مسألة٣١) قوله: لو وهبه ما يكفيه للحجّ لأن يحجّ وجب عليه القبول على الأقوى.

أقول: للنصوص المشار إليها في تعليقة المسألة السابقة.

---

١ ـ راجع وسائل الشيعة ١١: ٣٩، كتاب الحجّ، أبواب وجوبه وشرائطه، الباب ١٠، الحديث ١، ٣، ٤، ٧، ٨، ١٠.

(مسألة ٣١) قوله: وأمّا لو لم يذكر الحجّ بوجه فالظاهر عدم وجوبه.

أقول: لعدم شمول النصوص المشار إليها عليه.

(مسألة ٣٢) قوله: يجوز للباذل الرجوع عن بذله قبل الدخول في الإحرام، وكذا بعده على الأقوى.

أقول: على الأقوى بعد الإحرام للحجّ. وأمّا بعد الإحرام لعمرة التمتّع فلايجب الإنفاق؛ لجواز عدوله عن نية عمرة التمتّع بعد الإحرام لها إلى نية العمرة المفردة، فلايجب عليه الحجّ بعدها إن لم يكن لنفسه من المال ما يكفيه لشراء الهدي ونفقة نفسه إلى آخر الحجّ.

(مسألة ٣٣) قوله: الظاهر أنّ ثمن الهدي على الباذل.

أقول: إن كان المبذول له ممّن يجب عليه الهدي؛ لكونه واجداً لثمنه، وإلّا فإن لم يبذل الباذل ينتقل وظيفة المبذول له إلى الصوم.

(مسألة ٣٤) قوله: ويجزيه عن حجّة الإسلام إن كان واجداً لسائر الشرائط قبل إحرامه.

أقول: إن لم يكن واجداً لسائر الشرائط قبل إحرامه لم يجب عليه الحجّ، ولايجزي عن حجّة الإسلام، وإن كان الباذل لم يرجع عن بذله.

(مسألة ٣٥) قوله: وكذا لو قال: حجّ وعليّ نفقتك فبذل مغصوباً.

أقول: فإنّ الموجب للحجّ ليس مجرّد قوله، بل الموجب له هو بذله، والمفروض أنّ بذله ليس صحيحاً؛ لعدم كون المبذول ملكاً له.

(مسألة ٣٦) قوله: ولو قال: «اقترض لي وحجّ به»، وجب مع وجود المقرض كذلك.

أقول: أفتى السيّد الأُستاذ العلّامة البروجردي بعدم وجوب الحجّ عليه قبل الاقتراض. ووجهه: عدم تحقّق الاستطاعة قبل الاقتراض، وإنّما يصير مستطيعاً بعد الاقتراض. فالمسألة محلّ إشكال.

(مسألة٣٩) قوله: الأقوى اعتبار الرجوع إلى الكفاية.

أقول: وفاقاً لأكثر القدماء، ويستفاد من حديث «شرائع الدين» وما رواه المفيد[1].

(مسألة٣٩) قوله: ولايكفي أن يمضي أمره بمثل الزكاة والخمس.

أقول: لما في حديث «شرائع الدين»، وأن يكون للإنسان ما يخلفه على عياله وما يرجع إليه بعد حجّه.

(مسألة٣٩) قوله: وكذا من لايتفاوت حاله قبل الحجّ وبعده.

أقول: لكنّه يتفاوت حاله إذا لم يحجّ وصرف مؤونة الحجّ في مؤونة نفسه وعياله، وينقص من مقدار صرفه للزكاة والخمس لا محالة.

(مسألة٣٩) قوله: ولم يجز حجّهم عن حجّة الإسلام.

أقول: أمّا طالب العلوم الشرعية الذي يعيش بأخذ الشهرية فإن كان يعطى إليه الشهرية من غير تقيّد بالاحتياج إليها إذا بعث إلى الحجّ لتعليم الحجّاج يحجّ في السنة الأُولى لنفسه ويحسب حجّة الإسلام لا محالة.

وبالجملة: يكفي في تحقّق الرجوع بالكفاية تحقّقه ولو بالبذل، كما يكفي في تحقّق أصل الاستطاعة تحقّقها بالبذل.

وأمّا إذا قيّد إعطاء الشهرية إليه بالاحتياج إليها وجب عليه إجارة نفسه للحجّ إن وجد من يستأجره، ويصرف أُجرته في مؤونة نفسه وعياله.

(مسألة٤٠) قوله: لايجوز لكلّ من الولد والوالد أن يأخذ من مال الآخرويحجّ به.

أقول: وإن ورد ذلك في صحيحة سعد[2]؛ لإعراض الأصحاب عنها. مع

---

١ ـ وسائل الشيعة ١١: ٣٨، كتاب الحجّ، أبواب وجوبه وشرائطه، الباب٩، الحديث٤ و١.

٢ ـ وسائل الشيعة ١١: ٩١، كتاب الحجّ، أبواب وجوبه وشرائطه، الباب٣٦، الحديث١.

إمكان حملها على الاقتراض من ماله مع استطاعته من مال نفسه.

(مسألة ٤٠) قوله: ولايجب عليه الحجّ، وإن كان فقيراً، وكانت نفقته على الآخر، ولم يكن نفقة السفر أزيد من الحضر.

أقول: من شرط الاستطاعة الراحلة. وليست واجبة على الولد أو الوالد.

(مسألة ٤١) قوله: فلو حجّ متسكّعاً أو من مال غيره ـ ولو غصباً ـ صحّ وأجزأه.

أقول: الحجّ عبادة وأعماله كلّها عبادة، فلو اتّحد عمل من أعماله مع التصرّف في المال المغصوب بطل؛ لعدم صلاحيته ـ حينئذٍ ـ لقصد التقرّب به، بلا فرق في ذلك بين الطواف وغيره.

(مسألة ٤١) قوله: ولو شراه بالذمّة أو شرى الهدي كذلك فإن كان بناؤه الأداء من الغصب ففيه إشكال.

أقول: قال المصنّف‌ في تعليقته على هذه المسألة في «العروة الوثقى»: وأمّا غصبية ثمن الهدي مع الشراء بالذمّة فلا توجب البطلان. وسيجيء منّا في تعليقات كتاب البيع في آخر القول في النقد والنسية بيان وجه حلّية المبيع بثمن كلّي في الذمّة، وإن كان قاصداً لأدائه من المال الحرام.

(مسألة ٤٢) قوله: ولو كان الجميع مخوفاً لكن يمكنه الوصول إليه بالدوران في بلاد بعيدة نائية لا تعدّ طريقاً إليه لايجب على الأقوى.

أقول: ففي «العروة»: مثل ما إذا كان من أهل العراق، ولايمكنه إلّا أن يمشي إلى كرمان، ومنه إلى خراسان، ومنه إلى بخارا، ومنه إلى هند، ومنه إلى جدّة، فهل يجب أو لا؟ وجهان، أقواهما عدم الوجوب؛ لأنّه يصدق عليه أنّه لايكون مخلّى السرب.

(مسألة ٤٣) قوله: ولو استلزم ترك واجب أهمّ منه أو فعل حرام كذلك يقدّم الأهمّ.

أقول: هذا إذا استقرّ عليه وجوب الحجّ، وأمّا في العام الأوّل لحصول الاستطاعة فيمكن أن يقال بعدم وجوب الحجّ عليه إذا استلزم ترك واجب، وإن لم يكن أهمّ منه؛ لعدم صدق الاستطاعة للحجّ حينئذٍ.

(مسألة٤٤) قوله: ولو اعتقد كونه غير بالغ فحجّ ندباً.

أقول: والظاهر كفايته لكونه مستطيعاً واقعاً، والأمر الفعلي له إيجابي وقد قصده، وإن تخيّل كونه ندبياً.

(مسألة٤٤) قوله: ولو تركه مع بقاء الشرائط إلى تمام الأعمال استقرّ عليه. ويحتمل اشتراط بقائها إلى زمان إمكان العود إلى محلّه.

أقول: فإنّه إذا لم تبق شرائط الاستطاعة إلى زمان إمكان العود إلى محلّه فليس مستطيعاً واقعاً، وإن كان واجداً لها قبله؛ لكون المستطيع هو الذي حصلت له شرائط الاستطاعة إلى حين الرجوع إلى محلّه؛ بحيث لو علم قبل الحجّ بأنّه لايبقى له شرائط الاستطاعة إلى حين الرجوع إلى محلّه لم يجب عليه الحجّ.

(مسألة٤٥) قوله: لو ترك الحجّ مع تحقّق الشرائط متعمّداً استقرّ عليه مع بقائها إلى تمام الأعمال.

أقول: بل إلى زمان إمكان العود إلى محلّه؛ لما بيّنا وجهه في التعليقة السابقة.

(مسألة٤٦) قوله: ولو تخلّى، لكن يمنعه عدوّ عن الخروج للحجّ، فلايبعد وجوب قتاله.

أقول: محلّ إشكال، بل منع؛ لصدق عدم تخلية السرب.

(مسألة٤٨) قوله: ولو لم يستقرّ عليه لكن لايمكنه المباشرة... ففي وجوبها وعدمه قولان، لايخلو الثاني من قوّة.

أقول: لعدم صدق قوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ عليه. ووجه القول بوجوب الاستنابة عليه إطلاق الأخبار الآمرة للموسر

بالاستنابة لمن لايقدر على المباشرة[١].

ولكن يمكن دعوى انصرافها إلى من كان مستطيعاً شرعاً بمقتضى الآية؛ وهو المستطيع للحجّ بالمباشرة. مضافاً إلى دلالة روايتين (وهما ح٣ و٨، من الباب المذكور) على الاستحباب.

فالمراد من الأخبار الآمرة مجرّد المطلوبية بأعمّ من الوجوب والاستحباب؛ فيشمل المستطيع شرعاً المستقرّ عليه الحجّ وغيره.

(مسألة٤٩) قوله: وإن مات قبل ذلك ـ أي دخول الحرم ـ وجب القضاء عنه، وإن كان موته بعد الإحرام على الأقوى.

أقول: كما هو المشهور؛ لصريح صحيحة ضريس وصحيحة زرارة ومرسلة «المقنعة»[٢].

ولا موهم لخلافه إلّا مفهوم ذيل صحيحة بريد[٣]. لكن مقتضى الجمع بين منطوق صدرها ومنطوق ذيلها نفي المفهوم عنهما، بل يكفي نفي مفهوم ذيلها؛ فإنّ من مات بعد دخول الحرم يكون موته بعد الإحرام لا محالة؛ فإنّ الإحرام في الميقات، والمواقيت خارجة عن الحرم؛ فالإحرام يكون قبل دخول الحرم.

(مسألة٤٩) قوله: ولو مات في الحلّ بعد دخول الحرم محرماً ففي الإجزاء إشكال.

أقول: لكون موضوع سقوط الحجّ عن ذمّة الحاجّ في صحيحة ضريس وصحيحة بريد ومرسلة «المقنعة» هو موته في الحرم.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١١: ٦٣، كتاب الحجّ، أبواب وجوبه وشرائطه، الباب ٢٤، الحديث١ و٢ و٤ و٥ و٧.

٢ ـ وسائل الشيعة ١١: ٦٨، كتاب الحجّ، أبواب وجوبه وشرائطه، الباب٢٦، الحديث ١ و٣ و٤.

٣ ـ وسائل الشيعة ١١: ٦٨، كتاب الحجّ، أبواب وجوبه وشرائطه، الباب ٢٦، الحديث٢.

(مسألة٤٩) قوله: والظاهر عدم جريان الحكم في حجّ النذر.

أقول: وقيل لايبعد جريانه فيه؛ لإطلاق مرسلة «المقنعة».

وأمّا الروايات المسندة: فالمذكور فيها حجّة الإسلام. ولايبعد اتّحادها مع صحيحة ضريس عن أبي جعفر عليه السلام الواردة في حجّة الإسلام؛ لكون المذكور في نسخة «المقنعة» قال عليه السلام، من دون ذكر اسم الإمام. ولعلّ ما في نسخة «الوسائل» قال الصادق عليه السلام من سبق قلم النسّاخ.

(مسألة٤٩) قوله: وفي الإفسادي تفصيل.

أقول: أي إن كان حجّه حجّة الإسلام يجري فيه الحكم المذكور، وإلّا فلايجري.

(مسألة٥٠) قوله: ولو أسلم وقد زالت استطاعته قبله لم يجب عليه.

أقول: لأنّ الإسلام يجبّ ما قبله؛ فإنّ سبب وجوب الحجّ عليه بعد زوال الاستطاعة هو الاستطاعة الحاصلة له قبل الإسلام، نظير سقوط الكفّارات والحدود بالإسلام إذا تحقّق سببها قبل الإسلام.

وليس نظير وجوب الصلاة إذا أسلم في أثناء وقتها، وإن كان في أوّل وقتها كافراً؛ لأنّ سبب وجوب الصلاة هو كون المكلّف في الوقت، وهو موجود بالفعل بعد إسلامه.

(مسألة٥٠) قوله: ووجب عليه الإعادة من الميقات إن أمكن، وإلّا فمن موضعه.

أقول: لبطلان إحرامه حال الكفر. والأحوط الرجوع إلى ما أمكن إذا لم يمكنه الرجوع والوصول إلى الميقات.

(مسألة٥٠) قوله: فإن مات ـ أي المرتدّ ـ قبل أن يتوب يعاقب عليه، ولايقضى عنه على الأقوى.

أقول: قال في «العروة»: لعدم أهليته للإكرام وتفريغ ذمّته، كالكافر الأصلي.

(مسألة ٥٠) قوله: وإن تاب وجب عليه وصحّ منه على الأقوى.

أقول: قال في «الجواهر» بعد ذكر عدم قبول توبة المرتدّ بالنسبة إلى حكم قتله وبينونة زوجته وتقسيم أمواله: «إنّما الكلام في قبول توبته ـ أي المرتدّ عن فطرة ـ بالنسبة إلى غير ذلك من الأحكام، وحكينا في كتاب الطهارة القول بالقبول عن جماعة... بل لعلّه المراد ممّا وقع عن بعضهم من عدم قبولها ظاهراً وقبولها باطناً... مؤيّداً ذلك بما وقع عن غير واحد: أنّ المرتدّ يقضي زمان ردّته، وإن كان عن فطرة.

بل لا خلاف معتدّ به فيه عندهم، بل حكى غير واحد الإجماع عليه، بل في «ناصريات» المرتضى: إجماع المسلمين على ذلك»[1]، وقال في «كتاب الطهارة» بعد نقل القول بطهارة المرتدّ عن فطرة مع التوبة عن صريح الشهيدين والعلّامة الطباطبائي والمحكي عن «التحرير» و«الموجز»: «قد يقوّى في النظر قبول توبته باطناً بالنسبة إليه نفسه لا غيره، كما أنّه قد يقوّى القول بقبول توبته ظاهراً وباطناً لو كان ارتداده بإنكاره بعض الضروريات مع سبق بعض الشبهات والدخول في اسم المسلمين»[2].

أقول: النصّ الذي قد دلّ على عدم قبول توبة المرتدّ الفطري صحيحة محمّد بن مسلم وموثّقة عمّار:

أمّا الأُولىٰ: قال: سألت أبا جعفرعليه‌السلام عن المرتدّ، فقال: «من رغب عن الإسلام وكفر بما أُنزل على محمّد بعد إسلامه فلا توبة له، وقد وجب قتله، وبانت منه امرأته، ويقسّم ما ترك على ولده»[3].

---

١ ـ جواهر الكلام ٤١: ٦٠٥.

٢ ـ جواهر الكلام ٦: ٢٩٨.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢٨: ٣٢٣، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ المرتد، الباب ١، الحديث ٢.

وأمّا الثانية: قال عمّار: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «**كلّ مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الإسلام وجحد محمّداً نبوّته وكذّبه فإنّ دمه مباح لمن سمع ذلك منه، وامرأته بائنة منه يوم ارتدّ، ويقسّم ماله على ورثته، وتعتدّ امرأته عدّة المتوفّى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله ولايستتيبه**»[١].

والظاهر: أنّ المراد من عدم قبول توبته عدم سقوط الحدّ والعقوبة التي حكم بها في الإسلام عليه بالتوبة ـ وهي القتل وبينونة مرأته وتقسيم أمواله ـ وأمّا أحكام المسلم فتشمله بعد صيرورته مسلماً مؤمناً واقعاً بالفعل.

وأمّا العقوبات المذكورة فليست هي عقوبة على حالته بالفعل، بل على حالته حين كفره وارتداده؛ فلايترتّب على حالته بالفعل ـ أي حالة إسلامه ـ حتّى يطالب بالدليل على الفرق بين الأحكام الثلاثة المذكورة وسائر الأحكام.

(مسألة ٥٠) قوله: ولو أحرم مسلماً ثمّ ارتدّ ثمّ تاب لم يبطل إحرامه على الأصحّ.

أقول: هذه هي عبارة المحقّق في «الشرائع» بعينها.

واستشهد عليها في «الجواهر»[٢] في شرحه بخبر زرارة قال عليه السلام: «**من كان مؤمناً فحجّ، ثمّ أصابته في إيمانه فتنة فكفر ثمّ تاب وآمن، يحسب له كلّ عمل صالح عمله في إيمانه، ولايبطل منه شيء**»[٣]. ثمّ قال: ونحوه غيره من الروايات.

(مسألة ٥٢) قوله: إن كانت مستطيعة ولايجوز له منعها منه.

أقول: لصحيحة زرارة وصحيحة محمّد وصحيحة معاوية بن وهب[٤]. وعن

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٨: ٣٢٤، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ المرتد، الباب ١، الحديث ٣.

٢ ـ جواهر الكلام ١٧: ٣٠٢.

٣ ـ وسائل الشيعة ١: ١٢٥، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ٣٠، الحديث ١.

٤ ـ وسائل الشيعة ١١: ١٥٦، كتاب الحجّ، أبواب وجوبه وشرائطه، الباب ٥٩،

«المستند»: أنّه لم يوجد فيه خلاف. فلايصغى إلى ما يمكن أن يقال من أنّه تنتفي عنها الاستطاعة بمنع الزوج إذا لم يكن الحجّ مستقرّاً عليها؛ فإنّه لا أثر لمنع الزوج عنه شرعاً بمقتضى النصوص.

(مسألة٥٢) قوله: وكذا في الحجّ النذري ونحوه.

أقول: إذا انعقد نذره شرعاً، وسيجيء في كتاب النذر عدم انعقاد نذره بدون إذن الزوج.

(مسألة٥٢) قوله: وفي المندوب يشترط إذنه، وكذا الموسّع قبل تضييقه.

أقول: لعدم استلزام منع الزوج عن الموسّع قبل تضييقه ترك الواجب. ولكن يمكن الإشكال فيه بإطلاق النصوص المشار إليها في التعليقة الأُولى في هذه المسألة.

(مسألة٥٣) قوله: ولو كان لها زوج، وادّعى كونها في معرض الخطر، وادّعت هي الأمن فالظاهر هو التداعي.

أقول: لكون كلّ من الدعويين ذا فائدة على حدة لمدّعيها:

أمّا دعوى الزوجة الأمن: فائدتها وصولها إلى الحجّ.

وأمّا دعوى الزوج كون الزوجة في معرض الخطر: فائدتها تمكّنه من الاستمتاع من الزوجة؛ لتعطيل السفر.

(مسألة٥٥) قوله: وفي حجّ التمتّع فالأقوى السقوط وصرفها في الدين.

أقول: وجهه عدم تجويز تفكيك الحجّ والعمرة أحدهما من الآخر في التمتّع.

واستشكل فيه الأُستاذ العلّامة البروجردي‌ﷺ في التعليقة على «العروة»، قال: ولايبعد ترجيح الحجّ.

← الحديث ٤ و١ و٣.

(مسألة٥٦) قوله: وإن لايخلو الجواز من قرب، لكن لايترك الاحتياط.

أقول: خروج أهل الميّت زوجته وأولاده من بيته فوراً إذا وقع موته فجأة ـ لاسيّما إذا كان معيشتهم منه ـ حرج شديد.

ولعلّ السيرة القطعية على خلافه إذا لم تكن ديون الميّت مستوعبة للتركة، وكانت بقية أمواله وافية لها. وإن كان الأحوط الاستئذان من ولي أمر الميّت للتصرّف مع الضمان، أو الحاكم إذا لم يكن له ولي بالخصوص.

والتحقيق: أنّ من مات وعليه حجّة الإسلام وكان مصرف الحجّ مستغرقاً لجميع تركته لم يجز للورثة التصرّف فيه بما ينافي صرفه فيه.

وأمّا التصرّف بما لاينافي صرفه فيه، وكذا التصرّف في الزائد عليه إن لم تكن مصرف الحجّ مستغرقاً لجميع المال فيجوز ظاهراً، بشرط أن لايكون موجباً لتأخير الحجّ.

وعليه جرت السيرة، قال العلّامة الخوئيتيُّ على ما نقله عنه في «المعتمد»: السيرة القطعية قائمة على جواز تصرّف الوارث في مال مورّثه، وإن كان مديوناً.

ويدلّ على الجواز موثّق عبد الرحمان بن الحجّاج عن أبي الحسنعليه السلام عن رجل يموت ويترك عيالاً وعليه دين، أينفق عليهم من ماله؟ قالعليه السلام: «**إن كان يستيقن أنّ الذي ترك يحيط بجميع دينه فلاينفق عليهم، وإن لم يكن يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال**»[1].

ومنه يعلم: أنّ تعلّق الدين بالتركة إمّا بنحو تعلّق الحقّ كحقّ الرهانة، وإمّا بنحو ملك الكلّي في المعيّن كالوصية. وعلى أيّ حال: يجوز التصرّف بما لم يكن منافياً لأداء الدين.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٩: ٣٣٢، كتاب الوصايا، الباب٢٩، الحديث ٢.

(مسألة٥٨) قوله: الأقوى وجوب الاستئجار عن الميّت من أقرب المواقيت إلى مكّة.

أقول: أي لايجب الاستئجار عن البلد أو مكان أبعد من أقرب المواقيت إلى مكّة.

(مسألة٥٩) قوله: برأت ذمّته وسقط الوجوب من البلد.

أقول: إذا كان النائب حين الحجّ غافلاً عن وجوب الحجّ البلدي، وإلّا فلايتمشّى منه قصد القربة للحجّ نيابة عنه؛ لكونه موجباً لعدم إمكان الحجّ البلدي عنه بعد ذلك.

(مسألة٦٢) قوله: وكذا لو اختلفا في أصل وجوب الحجّ وعدمه فالمدار هو الثاني، ومع التعدّد والاختلاف فالمرجع هو الحاكم.

أقول: بل يجب على من يعتقد وجوب الحجّ أو قلّد من يعتقد وجوب الحجّ، إفراز سهمه وعدم تصرّفه فيه إذا احتمل أن يوجد ـ ولو في السنين الآتية ـ متبرّع يعطي ما يكفي بضميمته للحجّ.

(مسألة٦٤) قوله: لايبعد عدم وجوب المبالغة في الفحص عنه.

أقول: بل يجب الفحص عنه إلى أن يحصل الوثوق بصحّة عمله.

(مسألة٦٥) قوله: وكذا ليس له أن يتطوّع به، فلو خالف ففي صحّته إشكال.

أقول: لايبعد انطباق ما صدر عنه من الحجّ الندبي على ما هو وظيفته بالفعل من الحجّ؛ فإنّ الفرق بين الأمر الإيجابي والأمر الاستحبابي في شدّة الطلب وضعفه، وقد قصد الأمر الفعلي له، وإن توهّم كونه استحبابياً وفي مرتبة ضعيفة من الطلب.

القول في الحجّ بالنذر والعهد واليمين

(مسألة ٢) قوله: يعتبر في انعقاد يمين الزوجة والولد إذن الزوج والوالد، ولا تكفي الإجازة بعده.

أقول: وهو الأظهر، كما سيجيء في كتاب الأيمان والنذور؛ لظهور قولهعليه‌السلام: «لايمين للولد مع والده، ولايمين للزوجة مع زوجها»[1] في عدم ترتّب الأثر على يمينهما باستقلالهما مع وجود الوالد والزوج، وقد أفتى بذلك العلّامة والشهيد الثاني في «المسالك» ومن تبعهما.

(مسألة ٣) قوله: لو نذر الإحجاج معلّقاً على شرط، فمات قبل حصوله وحصل بعد موته مع تمكّنه قبله، فالظاهر وجوب القضاء عنه.

أقول: إن كان المعلّق عليه حصول الشرط ولو في المستقبل؛ بأن يكون مقتضي نذره وجوب الإحجاج فعلاً، ولو حصل الشرط في المستقبل.

(مسألة ٦) قوله: ولو نذر حجّاً في حال عدمها، ثمّ استطاع يقدّم حجّة الإسلام، ولو كان نذره مضيّقاً.

أقول: لكون استطاعته كاشفة عن عدم رجحان غير حجّة الإسلام، ومن شرط صحّة النذر كون المنذور به راجحاً حين العمل به.

(مسألة ٩) قوله: ولو نذر الحجّ راكباً انعقد؛ حتّى لو نذر في مورد يكون المشي أفضل.

أقول: والوجه فيه ما ذكره في «العروة» من كفاية رجحان المقيّد في صحّة النذر دون قيده.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٣: ٢١٦، كتاب الأيمان، الباب ١٠.

قوله: ويشترط في انعقاده تمكّن الناذر وعدم تضرّره بهما وعدم كونهما حرجيين.

أقول: وفي «العروة»: لا مانع منه إذا كان حرجاً لم يبلغ حدّ الضرر؛ لأنّ رفع الحرج من باب الرخصة لا العزيمة. وفي تعليقة العلّامة البروجردي: يمكن أن يعلّل بمنع شمول أدلّة الحرج لمثل النذر ممّا لايكون الإلزام به من الله تعالى ابتداءً، بل بجعل المكلّف.

(مسألة ١٠) قوله: يجب أن يقوم فيه على الأقوى.

أقول: وهو المشهور؛ لخبر السكوني[1]، وضعف سنده منجبر بالعمل. مضافاً إلى ما ذكره الشيخ في «العدّة» من أنّه عملت الطائفة برواياته فيما لم يكن عندهم خلافه.

القول في النيابة

(مسألة ١) قوله: وفي صحّتها في المندوب تأمّل.

أقول: لشرعية عباداته على الأقوى. وإنّما اعتبر البلوغ في النيابة عن الحجّ الواجب لأصالة عدم فراغ ذمّة المنوب عنه. وأمّا أصل جواز النيابة في العبادات فالظاهر أنّه لايعتبر فيه البلوغ، كسائر العبادات المندوبة.

(مسألة ١) قوله: السادس عدم اشتغال ذمّته بحجّ واجب عليه في ذلك العام.

أقول: كما هو الأحوط، لكنّ الظاهر: أنّه لايوجب بطلان الحجّ النيابي في ذلك العام؛ لعدم كون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضدّه. نعم مع الأمر بشيء لايجوز الأمر بضدّه؛ لعدم جواز الأمر بالضدّين؛ فيكون الحجّ النيابي فيما نحن فيه فاقداً للأمر، ولا تصحّ العبادة إلّا بقصد الأمر.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١١: ٩٢، كتاب الحجّ، أبواب وجوبه وشرائطه، الباب ٣٧، الحديث ١.

والظاهر: أنّ تشريع الأوامر والنواهي الشرعية على النحو الكلّي؛ فلم يتعلّق الأمر بخصوص هذا الحجّ النيابي الصادر عن زيد في هذا العام، بل بكلّي الحجّ النيابي، وله مصاديق كثيرة يمكن امتثاله في ضمن مصداق ليس له هذا المحذور. فلو أتى به المكلّف بسوء اختياره في ضمن هذا الفرد سقط عنه التكليف بكلّي الحجّ النيابي قهراً.

(مسألة ٥) قوله: ومع الإطلاق كذلك.

قال العلّامة البروجردي ﴿﴾ في تعليقة «العروة»: الأجير على الحجّ إنّما يستأجر للإتيان بطبيعة الحجّ، لا على تفريغ الذمّة ولا على الأعمال المخصوصة بما هي هي. فإذا أتى بما هو مصداق للحجّ استحقّ الأُجرة بتمامها؛ قلّت أعماله أو كثرت.

(مسألة ٥) قوله: كما أنّه معه يستحقّ تمام الأجرة لو أتى بالمصداق الصحيح العرفي، ولو كان فيه نقص ممّا لايضرّ بالاسم.

أقول: لا معنى للصحّة العرفية في العبادة الشرعية التعبّدية، بل المراد ما كان محكوماً بالصحّة شرعاً، وإن كان فيه نقص يجب قضاء الجزء الناقص.

(مسألة ٧) قوله: إذا كان التخيير بين الأنواع كالمستحبّي والمنذور المطلق.

أقول: أي التخيير بين أنواع الحجّ من التمتّع والقران والإفراد إذا كان مورد الإجارة أعمّ منها، كالحجّ المستحبّي والمنذور المطلق؛ فإنّه يجوز فيهما جميع أنواع الحجّ.

فإن قلت: إنّ الوقوف بالموقفين لزيد في هذه السنة ليس له إلّا مصداق واحد زماناً ومكاناً، وهو جزء لحجّه الواجب عليه في هذه السنة؛ فلايمكن الإتيان به بقصد كونه جزءاً للحجّ النيابي.

قلت: الوقوف بالموقفين إنّما يصير جزءاً لحجّه الواجب عليه إذا أحرم له قبل الوقوفين. فلو ترك الإحرام لحجّه الواجب عليه في هذه السنة قبل الوقوفين لايصير

الوقوفان جزءاً لحجّه الواجب؛ لبطلان الحجّ بترك الإحرام عمداً قبل الوقوفين.

(مسألة ٧) قوله: يستحقّ الأجرة المسمّاة في الصورة الأولى، وأجرة مثل عمله في الثانية.

أقول: الظاهر أنّ مراده من الصورة الأُولى ما إذا كان العدول في مورد التخيير بين أنواع الحجّ، ومن الصورة الثانية العدول في مورد تعيّن نوع.

فحكمه في الصورة الأُولى باستحقاق الأُجرة المسمّاة: لأجل أنّ المستأجر إذا رضي بغير النوع الذي عيّنه للأجير فقد وصل إليه حقّه، كما في الوفاء بغير الجنس في سائر الديون.

وحكمه في الصورة الثانية باستحقاق أُجرة مثل عمله لبطلان أحد العملين؛ إمّا المعدول عنه وإمّا المعدول إليه. فإن كان الباطل هو المعدول عنه يكشف عن بطلان الإجارة عليه، وإن كان المعدول إليه يكشف عن عدم تحقّق الوفاء بالإجارة؛ فيستحقّ أُجرة المثل؛ لكون العدول بأمر المستأجر وإذنه.

(مسألة ١٠) قوله: فلايبعد تخيّر المستأجر بين الفسخ ومطالبة الأجرة المسمّاة.

أقول: أي يستردّ الأُجرة المسمّاة من الأجير؛ لانفساخ الإجارة.

(مسألة ١٠) قوله: وبين عدمه ومطالبة أُجرة المثل.

أقول: لاشتغال ذمّة الأجير بالعمل، فمع فواته يضمن للمستأجر بقيمة أُجرة المثل.

(مسألة ١٠) قوله: وإن كان على وجه الاشتراط فللمستأجر خيار الفسخ، فإن فسخ يرجع إلى الأُجرة المسمّاة.

أقول: أي يستردّها من الأجير.

(مسألة ١١) قوله: ويستحقّ الأُجرة بالنسبة إلى ما أتى به من الأعمال.

أقول: استشكل فيه في «العروة الوثقى».

(مسألة١٥) قوله: ولو لم يقدر الأجير على العمل كان للمستأجر خيار الفسخ.

أقول: وهو خيار تعذّر التسليم.

(مسألة١٦) قوله: والأحوط عدم إجزائه عن المنوب عنه.

أقول: لايخلو الإجزاء عن وجه، وبه أفتى الأُستاذ العلّامة البروجردي قدس سره في تعليقة «العروة».

(مسألة١٧) قوله: بل يجوز التبرّع عنه بالمندوب، وإن كان عليه الواجب.

أقول: إذا لم يكن فرق بين الحجّ المأتي به مندوباً والحجّ الواجب في الكيفية لايبعد انطباقه عليه؛ لصدور قصد امتثال أمر المولى منه، وإن تخيّل كون طلبه ضعيفاً وكان شديداً في الواقع. كسائر موارد الامتثال إذا قصد الامتثال بقصد كون الأمر ندبياً وكان إيجابياً في الواقع يحصل به الامتثال واقعاً ويجزيه عن الأمر الواقعي المتعلّق به.

القول في الوصية بالحجّ

(مسألة ٣) قوله: نعم الظاهر عدم وجوب الفحص البليغ.

أقول: بل الأحوط وجوب الفحص حتّى يحصل له الوثوق بعدم وجوده أو عدم حصول الاطّلاع عليه عادةً.

(مسألة ٥) قوله: فإن لم يقبل إلّا بالزيادة منه بطلت.

أقول: بل توقّفت على إجازة الورثة.

(مسألة١١) قوله: ولم يعلم أنّه يخرج من الثلث أم لا.

أقول: أي لم يعلم أنّه يزيد على الثلث أم لا.

(مسألة١٢) قوله: لو مات الموصي بعد قبض أُجرة الاستئجار من التركة.

أقول: المسألة محلّ إشكال.

(مسألة١٥) قوله: وجب عليه أن يحجّ بها.

أقول: لصحيحة بريد[١]، والمصرّح به في النصّ هو الوديعة دون غيرها، فيقتصر في الحكم عليها، ولم يقيّد بالعلم أو الظنّ بأنّ الورثة لايؤدّون عنه، لكن ذلك هو القدر المتيقّن، فيقتصر عليه؛ لكونه خلاف القاعدة.

بل لايكفي مطلق الظنّ، ولابدّ من الظنّ المعتبر القائم مقام العلم على الأحوط، وكذا لابدّ من الاستئذان من حاكم الشرع على الأحوط.

(مسألة١٧) قوله: مع الاطمئنان بالخلاف.

أقول: أي الاطمئنان بأنّه أراد الأعمّ من نفسه وغيره.

(مسألة١٧) قوله: إلّا إذا علم عدم أهليته.

أقول: في هذه الصورة لايجوز استئجاره ولا استئذانه غيره حتّى يستأذن من صاحب المال.

القول في أقسام العمرة

(مسألة ٣) قوله: والأحوط فيما دون الشهر الإتيان بها رجاءً.

أقول: الظاهر عدم جواز عمرتين في شهر واحد؛ بمَعنى عدم جواز العمرة في كلّ شهر من الشهور العربية إلّا مرّة واحدة. فلو أتى بها في آخر شهر ذي الحجّة يجوز له عمرة أُخرى في أوّل شهر محرّم، لا بمعنى لزوم الفصل بين العمرتين ثلاثون يوماً أو تسع وعشرون يوماً.

وقد ورد في الحديث الصحيح[٢]: لو كان بين العمرتين عشرة أيّام صحّت.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١١: ١٨٣، كتاب الحجّ، أبواب النيابة في الحجّ، الباب١٣، الحديث١.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٤: ٣٠٨، كتاب الحجّ، أبواب العمرة، الباب٦، الحديث٣.

القول في أقسام الحجّ

قوله: وحدّ البعد ثمانية وأربعون ميلاً من كلّ جانب على الأقوى من مكّة.

أقول: وتدلّ عليه صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قلت له: قول الله -عزّوجلّ- في كتابه: ﴿ذٰلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ قال: «يعني أهل مكّة ليس عليهم متعة، كلّ من كان أهله دون ثمانية وأربعين ميلاً»[١].

واختاره المحقّق في «النافع» و«المعتبر»، وخالفه في «الشرائع» واختار القول الآخر؛ وهو اثنى عشر ميلاً من كلّ جانب. وحاول ابن إدريس رفع الخلاف بين القولين فقال: حدّه من كان بينه وبين المسجد الحرام ثمانية وأربعون ميلاً من أربع جوانب البيت، من كلّ جانب اثني عشر ميلاً.

وربّما يدلّ على كفاية اثني عشر ميلاً قوله تعالىٰ: ﴿ذٰلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[٢]؛ فإنّ الحاضر مقابل المسافر، والمسافر شرعاً من كان سفره اثني عشر ميلاً.

(مسألة ١) قوله: لكن بشرط عدم إقامة سنتين بمكّة.

أقول: هذا ليس بشرط ظاهراً في الحكم المذكور، وإن كان مذكوراً في صدر صحيحة زرارة[٣] - التي هي الدليل على الحكم المذكور - لكنّه حكم آخر غير الحكم المذكور في ذيلها. والمراد منه: أنّ من ليس من أهل مكّة، وأقام بمكّة سنتين فهو بحكم أهل مكّة. ولا ربط له بالحكم المذكور في ذيل الحديث، وهو: «أنّ من له أهلٌ بمكّة وأهلٌ بغير مكّة فلينظر أيّهما الغالب».

---

١ ـ وسائل الشيعة ١١: ٢٥٩، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ٦، الحديث ٣.

٢ ـ البقرة (٢): ١٩٦.

٣ ـ وسائل الشيعة ١١: ٢٦٥، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ٩، الحديث ١.

(مسألة ٢) قوله: من كان من أهل مكّة وخرج إلى بعض الأمصار، ثمّ رجع إليها فالأحوط أن يأتي بفرض المكّي، بل لايخلو من قوّة.

أقول: هذا في الحجّ الواجب، وأمّا الحجّ المندوب فالأقوى فيه ما ذهب إليه المشهور من القول بالتخيير، وهو القدر المتيقّن من صحيحة عبدالرحمان بن الحجّاج عن أبي عبدالله عليه السلام[١]، وصحيحة عبدالرحمان بن أعين عن أبي الحسن عليه السلام[٢].

(مسألة ٣) قوله: الآفاقي إذا صار مقيماً في مكّة فإن كان ذلك بعد استطاعته ووجوب التمتّع عليه فلا إشكال في بقاء حكمه؛ سواء كانت إقامته بقصد التوطّن أو المجاورة ولو بأزيد من سنتين.

أقول: ذلك لدعوى الإجماع عليه. ولولاه كان مقتضى القاعدة تبدّل الحكم بتبدّل الموضوع.

قوله: وأمّا لو لم يكن مستطيعاً ثمّ استطاع بعد إقامته في مكّة ينقلب فرضه إلى فرض المكّي بعد الدخول في السنة الثالثة.

أقول: كما هو المشهور؛ لصحيحة زرارة وصحيحة عمر بن يزيد[٣].

(مسألة ٤) قوله: والأحوط أن يخرج إلى مهلّ أرضه فيحرم منه.

أقول: هذا الاحتياط لايترك.

القول في صورة حجّ التمتّع إجمالاً

قوله: الأحوط أن يمضي إلى مكّة يوم النحر.

أقول: هذا الاحتياط لايترك.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١١: ٢٦٣، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ٧، الحديث ٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ١١: ٢٦٢، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ٧، الحديث ١.

٣ ـ وسائل الشيعة ١١: ٢٦٦، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ٩، الحديث ٢.

(مسألة ١) قوله: رابعها أن يكون إحرام حجّه من بطن مكّة.

أقول: سيجيء منّا عدم جواز إحرام الحجّ من المحلّات الحادثة في الأزمنة المتأخّرة الخارجة عن مسمّى مكّة في زمان صدور الروايات.

القول في المواقيت

قوله: الأوّل ذو الحليفة... والأحوط الاقتصار على نفس مسجد الشجرة لا عنده في الخارج، بل لايخلو من وجه.

أقول: بل الظاهر كفاية محاذاة مسجد الشجرة في الخارج عنه من جانب اليمين أو اليسار إذا وقف مستقبل القبلة.

(مسألة ٢) قوله: بل وجب عليهم حينئذٍ.

أقول: تقدّم في التعليقة السابقة عدم وجوب دخول المسجد في الإحرام.

قوله: الثاني العقيق... ولو اقتضت التقية عدم الإحرام من أوّله والتأخير إلى ذات العرق فالأحوط التأخير، بل عدم الجواز لايخلو من وجه.

أقول: هذا مع عدم إمكان تكرار الإحرام ولو بالتلفّظ بالتلبية إخفاتاً بما لايسمعه غيره.

القول في أحكام المواقيت

(مسألة ٣) قوله: فلو لم يحرم منه وجب العود إليه.

أقول: وجوب العود إنّما هو لإدراك الإحرام من الميقات، فلو لم يعد لم يترتّب عليه إلّا فوت الإحرام، وبطل حجّه؛ لتركه الإحرام عمداً.

القول في كيفية الإحرام

(مسألة ٢٠) قوله: بل الأحوط للنساء أيضاً أن لايكون ثوب إحرامهنّ من حرير خالص.

أقول: للنهي عنه في صحيحة عيص ورواية أبي عيينة، ورواية جميل[١] ورواية ابن بكير[٢]. ويمكن حملها على الكراهة؛ لما تضمّنت رواية نضر بن سويد[٣] على جواز لبس الثياب كلّها للمرأة المحرمة، إلّا المصبوغة بالزعفران والورس والقفازين. والتعبير بكراهة لبس الحرير للمحرمة في رواية الحلبي وأبي بصير والأحمسي وسماعة[٤]، والتعبير بـ«لاينبغي» في موثّقة سماعة[٥].

(مسألة ٢٢) قوله: لايجب على النساء لبس ثوبي الإحرام.

أقول: الظاهر وجوب لبس ثوبي الإحرام على النساء أيضاً؛ لموثّقة يونس بن يعقوب، قال: سألت أبا عبدالله عليه‌السلام عن الحائض تريد الإحرام. قال: «**تغتسل وتستثفر وتحتشي بالكرسف وتلبس ثوباً دون ثياب إحرامها**»[٦]. وخبر زيد الشحام عن أبي عبدالله عليه‌السلام سئل عن امرأة حاضت وهي تريد الإحرام، فطمثت. قال: «**تغتسل وتحتشي بكرسف وتلبس ثياب الإحرام وتحرم**»[٧]، هذا.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٨، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ٩ و٣ و٨.

٢ ـ وسائل الشيعة ٤: ٣٧٩، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ١٦، الحديث ٢.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٩، الحديث ٢.

٤ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٧، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٣٣، الحديث ٤ و٥ و١١ و٧.

٥ ـ وسائل الشيعة ٤: ٣٨٠، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ١٦، الحديث ٤.

٦ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٣٩٩، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٨، الحديث ٢.

٧ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٤٠٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب ٤٨، الحديث ٣.

ولكن في «الجواهر» قوّى عدم وجوب لبس ثوبي الإحرام للمرأة، قال: لعدم شمول نصوص لبس ثوبي الإحرام عليها إلّا بقاعدة الاشتراك التي يخرج منها هاهنا بظاهر النصّ والفتوى[1]. وأجاب عنه في «المستمسك» بقوله: «وفيه أنّ الفتاوى مطلقة، ولم أقف على من قيّد الوجوب للرجل، إلّا البحراني في «حدائقه». وأمّا النصوص ـ فإن تمّت دلالتها على الوجوب ـ فالخطاب فيها للرجل كغيرها من أدلّة التكاليف التي كان البناء على التعدّي فيها من الرجل إلى المرأة»[2].

أقول: وقاعدة الاشتراك يعمل بها في جميع أدلّة التكاليف، إلّا ما كان فيها خصوصية تفترق الرجل عن المرأة. والذي يفترق فيه الرجل من المرأة فيما نحن فيه إنّما هو في التجرّد عن الأثواب المخيطة، لا لبس ثوبي الإحرام.

مضافاً إلى أنّ صيغة الجمع المذكّر في قوله عليه السلام في صحيحة هشام بن سالم: «وألبسوا ثيابكم التي تحرمون فيها»[3] بحسب استعمال لغة العرب يطلق على المجموع من الرجال والنساء أيضاً.

(مسألة٢٣) قوله: الأحوط تطهير ثوبي الإحرام.

أقول: لصحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن المحرم يصيب ثوبه الجنابة، قال: «**لايلبسه حتّى يغسله وإحرامه تامّ**»[4]، وصحيحة أُخرى له عنه عليه السلام قال: سألته عن المحرم يقارن بين ثيابه التي أحرم فيها وبين غيرها، قال: «**نعم إذا كانت طاهرة**»[5].

---

١ ـ جواهر الكلام ١٨: ٢٤٥.

٢ ـ مستمسك العروة الوثقى ١١: ٤٢٥.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٣٢٦، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب٨، الحديث١.

٤ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب٣٧، الحديث١.

٥ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب٣٧، الحديث٢.

القول في تروك الإحرام

قوله: الأوّل صيد البرّ... فلو ذبحه كان ميتة على المشهور، وهو الأحوط.

أقول: في «الجواهر»[١] هو المشهور شهرة عظيمة، بل لم يحك الخلاف فيه. بل في «المنتهى» وعن «التذكرة» الإجماع عليه... لكن عن «الفقيه» و«المقنع» و«المختصر الأحمدي»: أنّه إن ذبحه في الحلّ جاز للمحلّ أن يأكله.

وتدلّ على قول المشهور خبر وهب: **«إذا ذبح المحرم الصيد لم يأكله الحلال والحرام وهو كالميتة»**[٢]، وخبر إسحاق: **«إنّ علياً عليه السلام كان يقول: إذا ذبح المحرم الصيد في غير الحرم فهو ميتة لا يأكله مُحلٌّ ولا محرم»**[٣].

وضعف سند الخبر الأوّل لعدم توثيق وهب، والخبر الثاني لعدم توثيق الحسن بن موسى الخشاب منجبر بعمل المشهور.

ولا يعارضها ما دلّ على جواز أكل لحم صيد أصابه المحرم، كما في حصيحة منصور وصحيحة حريز وصحيحة معاوية بن عمّار[٤]؛ فإنّ المراد: أنّه لا يحرم للمحلّ لأجل صيد المحرم، كما أنّ المراد من قتل المحرم الصيد في صحيحة الحلبي[٥] قتله بالصيد؛ فلا تعارض بينهما وبين ما دلّ على حرمة أكله بذبح المحرم.

---

١ ـ جواهر الكلام ١٨: ٢٨٨ ـ ٢٩٠.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٠، الحديث ٤.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٠، الحديث ٥.

٤ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٤٢١، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٣، الحديث ٣ و٤ و٥.

٥ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٢، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ١٠، الحديث ٦.

(مسألة ١) قوله: لو جامع في إحرام عمرة التمتّع ـ قبلاً أو دبراً بالأُنثى أو الذكر عن علم وعمد ـ فالظاهر عدم بطلان عمرته.

أقول: الجماع إن وقع في العمرة بعد السعي وقبل التقصير فلا ريب في عدم فساد العمرة، وتدلّ عليه صحيحة معاوية بن عمّار[١]. وإن وقع قبل إتمام السعي فإن كانت العمرة عمرة مفردة تفسد، وعليه أن يقيم بمكّة إلى الشهر الآخر فيخرج إلى الميقات ويحرم ويعتمر. وأمّا إن كانت عمرة التمتّع فالأحوط الإتيان بعمرة أُخرى قبل الإحرام بالحجّ، وإن لم تسعها الوقت فالأحوط الإتيان بالحجّ والإتيان بالعمرة بعده؛ لاحتمال صيرورة حجّه حجّ إفراد، وتجب عليه الكفّارة أيضاً.

والوجه فيما ذكرنا: أنّ النصوص الدالّة على فساد العمرة بارتكاب الجماع قبل إتمام السعي واردة في خصوص العمرة المفردة، ولا تشمل عمرة التمتّع.

لكنّه يمكن أن يقال بإلغاء الخصوصية عنها؛ فإنّ قيد كون العمرة مفردة لم يرد في كلام الإمام، وإنّما وقع في سؤال الراوي، فأجاب عنه الإمام لا محالة.

(مسألة ٢) قوله: وإن كان بعد تجاوزه عنه صحّ، ولا كفّارة على الأصحّ.

أقول: بل بعد إتمام خمسة أشواط، كما في معتبرة حمران[٢].

(مسألة ٣) قوله: ولو نظر إلى غير أهله فأمنىٰ فالأحوط أن يكفّر ببدنة مع الإمكان.

أقول: إذا نظر المحرم إلى امرأة أجنبية عن شهوة أو غير شهوة فأمنىٰ كان عليه بدنة إن كان موسراً، وإن كان متوسّطاً فبقرة، وإن كان معسراً فشاة، كما هو خيرة الأكثر، بل هو المشهور، كما في «الجواهر» لموثّق أبي بصير[٣] وإن نظر إليها

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٣: ١٣٠، كتاب الحجّ، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب١٢، الحديث٤.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٣: ١٢٦، كتاب الحجّ، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب١١، الحديث١.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٣: ١٣٣، كتاب الحجّ، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب١٦، الحديث٢.

بشهوة ولكن لم يمن فقد ارتكب محرّماً، لكن لا كفّارة عليه.

(مسألة ٣) قوله: ولو لامسها بشهوة فأمنىٰ فعليه الكفّارة.

أقول: ولو مسّ المحرم امرأته بشهوة كان عليه شاة، ذكره الأكثر بل المشهور، كما في «الجواهر» قال: «مضافاً إلى انسباق الشاة من الدم ـ الوارد في بعض النصوص ـ أنّه قد صرّح بها في خبر ابن مسلم[1] على ما في «الفقيه»، المعتضد بفتوى الأصحاب»[2].

قوله: الثالث إيقاع العقد... وشهادة العقد وإقامتها عليه على الأحوط.

أقول: بل يحرم على المحرم الشهادة على النكاح وإقامتها. ويدلّ عليهما روايتان مرسلتان[3]؛ قال في «المدارك»: وفي الروايتين قصور من حيث السند، إلّا أنّ الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب.

(مسألة ٦) قوله: والأحوط تركها.

أقول: لايترك؛ لما في مرسلة الحسن بن علي عن بعض أصحابنا، بناءً على نسخة «الكافي»[4].

(مسألة١١) قوله: وإن كان الأحوط ترك استشمامه.

أقول: لايترك الاحتياط؛ لدلالة معتبرة ابن أبي عمير[5] عليه.

قوله: السادس لبس المخيط للرجال.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٣: ١٣٧، كتاب الحجّ، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب١٧، الحديث٦.

٢ ـ جواهر الكلام ٢٠: ٣٨٩.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٧، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب١٤، الحديث ٥ و٧.

٤ ـ الكافي ٤: ٣٧٢ / ١، وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٨، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب١٤، الحديث٧.

٥ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٤٥٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب٢٦، الحديث٣.

أقول: بل مطلق الثوب المصنوع للّبس عادةً. تدلّ على حرمة لبس الثياب من غير تقييد بالمخيط صحيحة معاوية بن عمّار، وصحيحة عبدالله بن سنان[١] الواردتان في كيفية الإحرام، والحديث الآمر بتجريد الصبيان من الألبسة وإحرامهم في إزار و رداء[٢]، وما ورد في تعدّد الكفّارة على المحرم إذا لبس ضروباً من الثياب من صحيحة محمّد بن مسلم[٣]. ويقتضيه إلغاء الخصوصية ممّا ورد في حرمة لبس القميص عليه[٤]، وحرمة لبس القباء عليه[٥]، وحرمة لبس السروال[٦]، وحرمة لبس الدرع[٧].

(مسألة١٦) قوله: لكن الأحوط الكفّارة.

أقول: لا ملزم لهذا الاحتياط.

قوله: السابع الاكتحال بالسواد إن كان فيه الزينة.

أقول: بل مطلق الاكتحال بالسواد.

قوله: الثامن النظر في المرآة.

أقول: لرؤية نفسه، وأمّا إذا كان لرؤية غيره ـ كنظر السائق في مرآة السيّارة لرؤية ما خلفها من السيّارات ـ فلايحرم عليه إن كان مُحرماً.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٠، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب١٦، الحديث١ و٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ١١: ٣٣٦، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب١٨، الحديث١.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٣: ١٥٩، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب٩، الحديث١.

٤ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٨، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب٤٥، الحديث١ و٢.

٥ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٤٨٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب٤٤، الحديث١ و٣ و٤ و٥ و٦ و٧.

٦ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٩، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب٥٠، الحديث١ و٢ و٣.

٧ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٤٧٣، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب٣٥، الحديث١ و٢.

قوله: التاسع... وليس في لبس ما ذكر كفّارة.

أقول: والظاهر وجوب كفّارة الثوب عليه في الجورب بل الخفّ؛ لإطلاق الثوب على القفّازين في صحيحة عيص[١]. فيطلق على الجورب أيضاً بطريق أولى.

(مسألة٢٤) قوله: وفي المرّتين بقرة.

أقول: كما نسب إلى المشهور، وكفّارة شاة على قول.

(مسألة٢٤) قوله: وفي ثلاث مرّات ببدنة.

أقول: كما هو المشهور، أو ببقرة كما في النصوص.

قوله: الثاني عشر... وكذا هوام جسد سائر الحيوانات.

أقول: والأولى أن يقال: وكذا قتل سائر الحيوانات. قال الشيخ في «النهاية»: ولايجوز للمحرم قتل شيء من الدوابّ، ومنع الصدوق في «المقنع» المحرم عن قتل الدوابّ كلّها، إلّا الأفعى والعقرب. ويدلّ عليه صحيحة معاوية بن عمّار[٢].

قوله: الرابع عشر... بل الحرمة لا تخلو عن قوّة.

أقول: لما دلّ على المنع عن الاكتحال؛ لأنّه زينة. وما دلّ على المنع عن النظر في المرآة؛ لأنّه زينة.

قوله: الرابع عشر... ولا بأس بما كانت معتادة به قبل الإحرام.

أقول: يدلّ عليه صحيح ابن الحجّاج[٣].

قوله: السادس عشر إزالة الشعر... بحلق أو نتف أو غيرهما.

أقول: ويدلّ عليه الكتاب والسنّة المستفيضة على أقسامها من الحلق والنتف والقطع والقصّ وغيرها.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٨، كتاب الحجّ، أبواب الإحرام، الباب٣٣، الحديث٩.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٥٤٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب٨١، الحديث٢.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٦، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب٤٩، الحديث١.

قوله: السادس عشر... سواء كانت الإزالة عن نفسه أو غيره، وإن كان محلاً.

أقول: كما هو المشهور، وتقتضيه صحيحة معاوية بن عمّار ومرسلة الصدوق[١].

(مسألة ٣٠) قوله: والأحوط ذلك في نتف إحداهما.

أقول: بل في نتف أحد الإبطين إطعام ثلاثة مساكين كما هو المشهور. ويدلّ عليه خبر عبدالله بن جبلة[٢]. وضعف سنده منجبر بالشهرة، وبه يقيّد إطلاق صحيح زرارة[٣].

قوله: السابع عشر... بل الأحوط أن لايضع على رأسه شيئاً يغطي به رأسه.

أقول: وهو المعروف كما يقتضيه إطلاق النصوص.

(مسألة ٣١) قوله: لايجوز ارتماسه في الماء.

أقول: والظاهر أنّه حرام مستقلاً؛ لكون المأخوذ في نصوص الستر هو عنوان تغطية الرأس، وهو بمعنى الستر لغةً، كما في قولهم: غطا الليل يغطو، والماء لايكون ساتراً، بل يحكي عمّا كان فيه وعليه فالأحوط حرمته على المرأة أيضاً؛ لإطلاق نصوصه، وإن كانت حرمة التغطية مختصّة بالرجال.

قوله: الثامن عشر... وبعض الوجه في حكم تمامه.

أقول: على الأحوط، وقد يقال: إنّ النهي عن التنقّب. والمسلّم منه ستر الوجه من تحتٍ إلى طرفِ الأنف الأسفل.

قوله: التاسع عشر... أو الجلوس عند جدار السفينة.

أقول: أي حال كونه راكباً للسفينة وحركتها. وأمّا مع وقوفها وعدم حركتها فلا.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٥١٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٣، الحديث ١ و٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٣: ١٦١، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب ١١، الحديث ٢.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٣: ١٥٩، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب ١٠، الحديث ١.

(مسألة٣٧) قوله: أخذ المظلّة حال المشي، فيجوز لمن كان في منىً أن يذهب مع المظلّة.

أقول: بل لايجوز أخذ المظلّة حال الحركة والاستظلال حال الحركة بالمظلّة المتحرّكة، كما هو مقتضى النصوص. قال العلّامة في «المنتهى»[1]: إذا نزل جاز أن يستظلّ بالسقف، وأن يمشي تحت الظلال، وأن يستظلّ بثوب ينصبه، ولكن لايجعله فوق رأسه سائراً عند جميع أهل العلم؛ لما رواه الجمهور.

(مسألة٣٨) قوله: وإن كان الجواز لايخلو من قوّة.

أقول: بل لايجوز الاستظلال عن المطر، كما يدلّ عليه رواية الحميدي[2]، ومن البرد كما يدلّ عليه رواية عثمان بن عيسى الكلابي[3].

قوله: العشرون إخراج الدم.

أقول: وقيل بالكراهة، ولعلّه الأقوى.

قوله: الثاني والعشرون قلع الضرس، ولو لم يدم على الأحوط.

أقول: عن ظاهر «الدروس» المفروغية عن حرمته على المحرم. ويستدلّ عليه بالمرسل[4]. لكنّه ضعيف سنداً ومتناً؛ فإنّ الغالب في قلع الضرس خروج الدم. وحمله على قلع الضرس بدون خروج الدم حمل على الفرد النادر جدّاً.

قوله: الرابع والعشرون يكره حمل السلاح إذا لم يلبسه إن كان ظاهراً.

أقول: لم أر دليلاً على كراهته. وأمّا بناءً على إلغاء الخصوصية من الحمل يكون مشمولاً لأدلّة الحرمة. لكنّه ممنوع؛ فالحكم بالاحتياط لايخلو من وجه.

---

١ ـ منتهى المطلب ٢: ٧٩٢ / السطر ٥.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٥٢٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٧، الحديث ٧.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٥١٩، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٦٤، الحديث ١٣.

٤ ـ وسائل الشيعة ١٣: ١٧٥، كتاب الحجّ، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب ١٩، الحديث ١.

القول في واجبات الطواف

قوله: الثاني الطهارة من الأكبر والأصغر.

أقول: اشتراط الطهارة إنّما هو في الطواف الذي هو جزء من الحجّ أو العمرة وطواف النساء. وأمّا الطواف المندوب: قال في «الجواهر»: فيه قولان، ونسب القول باشتراط الطهارة فيه إلى أبي الصلاح، ثمّ ردّه بالأصل وصحيحة ابن مسلم وصحيحة حريز[1].

(مسألة ١) قوله: وأتى بالبقية وصحّ.

أقول: والأحوط إعادة الطواف أيضاً.

(مسألة ١) قوله: وإن كان قبله ـ أي قبل إتمام الشوط الرابع ـ فالأحوط الإتمام مع الوضوء والإعادة.

أقول: إن كان حدثه قبل نصف الشوط الرابع يبطل طوافه بلا خلاف بينهم ظاهراً.

وعن «المدارك»: أنّ هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب، بل ادّعي عليه الإجماع.

ويدلّ عليه مرسل جميل[2]، وضعفه بالإرسال منجبر بعمل الأصحاب.

وإن كان بعد بلوغ النصف من الشوط الرابع وقبل إتمامه فالأحوط أن يتمّ طوافه بعد الطهارة ثمّ يعيده؛ لاحتمال أن يراد من نصف الطواف في مرسل جميل النصف الحقيقي أو النصف في عدد الأشواط.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٣: ٣٧٤، كتاب الحجّ، أبواب الطواف، الباب ٣٨، الحديث ٣ و٧.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٣: ٣٧٨، كتاب الحجّ، أبواب الطواف، الباب ٤٠، الحديث ١.

(مسألة ٣) قوله: لا فرق في ذلك الاحتياط بين إتمام الشوط الرابع وعدمه.

أقول: وعن الشهيدين: إعادة الطواف في صورة عدم إتمام الشوط الرابع، وعدم إعادة الطواف في صورة إتمامه؛ فالاحتياط في الصورة الأُولى آكد.

قوله: الرابع... فالأحوط إعادة الشوط.

أقول: إعادة الشوط من موضعٍ أبطله.

(مسألة١٥) قوله: وأتى بشوط آخر مستحبّ صحّ.

أقول: لكن لا بقصد كونه جزءاً مستحبّاً من طوافه.

(مسألة٢٢) قوله: حتّى إذا حدث قبل الانصراف بعد حفظ السبعة بلا نقيصة وزيادة.

أقول: محلّ إشكال، إلّا إذا شكّ في آخر الشوط أنّه السابع أو أزيد.

القول في صلاة الطواف

(مسألة ٤) قوله: لو تذكّر في محلّ يشقّ عليه الرجوع إلى المسجد الحرام صلّى في مكانه، ولو كان بلداً آخر.

أقول: لكن الأحوط الاستنابة أيضاً لمن يصلّيها خلف المقام، كما في بعض الروايات.

(مسألة ٤) قوله: الجاهل بالحكم بحكم الناسي.

أقول: نصّ عليه في «الجواهر» وغيره؛ لصحيحة جميل: **«إنّ الجاهل في ترك الركعتين عند مقام إبراهيم بمنزلة الناسي»**[1].

ولا فرق في الجاهل بين القاصر والمقصّر.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٣: ٤٢٨، كتاب الحجّ، أبواب الطواف، الباب ٧٤، الحديث ٣.

(مسألة ٥) قوله: يجب على ولده الأكبر القضاء.

أقول: قد صرّح به الأصحاب. ويدلّ عليه إطلاق صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل يموت وعليه صلاة أو صيام، قال: «**يقضي عنه أولى الناس بميراثه**»[١].

(مسألة ٦) قوله: ولم يتمكّن من التعلّم صلّى بما أمكنه وصحّت.

أقول: كسائر صلواته الواجبة؛ ففي معتبرة مسعدة بن صدقة قال عليه السلام: «**قد ترى من المحرم من العجم لايراد منه ما يراد من العالم الفصيح**»[٢]، ومنها ما ورد من: «**أنّ سين بلال عند الله شينٌ**»[٣].

وأمّا إذا تمكّن من تصحيحه، لكنّه كان جاهلاً بكون قراءته ملحونة، وكان غافلاً عنه يحكم بصحّة صلاته بمقتضى حديث لا تعاد.

ولو كان ملتفتاً به لايجري فيها حديث لا تعاد، ويحكم ببطلان صلاته في سعة الوقت، ووجب عليه القراءة الصحيحة، ولو بأن يتلقّن القراءة الصحيحة ممّن تصحّ قراءته.

وأمّا مع ضيق الوقت وعدم سعته للتعلّم ـ ولو بالتلقين ـ فالأحوط أن يصلّي بنفسه بقراءته الملحونة، ويقتدي ولو بمن يصلّي اليومية، ويستنيب من يصلّي عنه.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٠: ٣٣٠، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب ٢٣، الحديث ٥.

٢ ـ وسائل الشيعة ٦: ١٣٦، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٥٩، الحديث ٢.

٣ ـ مستدرك الوسائل ٤: ٢٧٨، كتاب الصلاة، أبواب قراءة القرآن، الباب ٢٣، الحديث ٣.

القول في السعي

(مسألة ٢) قوله: يجب على الأحوط أن يكون الابتداء بالسعي من أوّل جزء من الصفا.

أقول: لايجب الصعود على الصفا. وعلّله في «التذكرة» بأنّ السعي بين الصفا والمروة يتحقّق بدون ذلك؛ بأن يلصق عقبيه بالصفا، فإذا عاد ألصق أصابعه بموضع العقب. وعن الشهيد في «الدروس»: أنّ الاحتياط الترقّي إلى الدرج، وتكفي الرابعة. ولكن المفهوم من الأخبار ـ كما ذكره في «الحدائق» ـ أنّ الأمر أوسع من ذلك؛ فإنّ السعي على الإبل الذي دلّت عليه الأخبار، وإنّ النبي كان يسعى على ناقته لايتّفق فيه هذا التضييق من جعل عقبه ملصقة بالصفا في الابتداء وأصابعه بعد العود ـ فضلاً عن ركوب الدرج ـ بل يكفي فيه الأمر العرفي؛ فإنّه يصدق بالقرب من الصفا والمروة، وإن كان بدون هذا الوجه الذي ذكروه.

(مسألة ٥) قوله: بشرط أن تكون بين الجبلين لا فوقهما.

أقول: الطبقة الفوقانية الموجودة في زماننا هي فوق الصفا والمروة؛ فلايصدق على السعي فيها السعي بين الصفا والمروة.

(مسألة ٧) قوله: والأحوط عدم التأخير إلى الليل.

أقول: المشهور جواز تأخير السعي بعد الطواف إلى الليل، وعن «المستند» جوازه قولاً واحداً. وتدلّ عليه صحيحة ابن سنان، وصحيحة محمّد بن مسلم[1].

لكنّه لايجوز تأخيره إلى الغد، وتدلّ عليه صحيحة العلاء[2]، بل الأحوط عدم

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٣: ٤١٠، كتاب الحجّ، أبواب الطواف، الباب ٦٠، الحديث ١ و٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٣: ٤١١، كتاب الحجّ، أبواب الطواف، الباب ٦٠، الحديث ٣.

تأخيره من الطواف وصلاته بمقدار يعتدّ به عن غير ضرورة، كشدّة الحرّ أو التعب.

(مسألة ٩) قوله: وإن كان لايبعد جواز تتميمه سبعاً.

أقول: بل يستحبّ له إذا كان الزائد شوطاً واحداً أن يضيف إليه ستّة أشواط أُخر؛ ليكون سعياً كاملاً آخر، كما تدلّ عليه صحيحة ابن مسلم[١]، وإن كان مبدؤه حينئذٍ من مروة، لكنّه لا بأس به تعبّداً؛ للنصّ.

(مسألة ١١) قوله: لو شكّ في النقيصة بعد الفراغ والانصراف ففي البناء على الصحّة إشكال.

أقول: وذهب بعض الفقهاء إلى عدم الاعتناء بالشكّ بعد انصرافه عن السعي؛ لأنّه شكّ بعد الفراغ.

وفيه منع؛ لأنّ الشكّ حينئذٍ في الفراغ إذا لم يفت الموالاة. وكذا مع فوتها بناءً على عدم اعتبار الموالاة بين أشواط السعي، كما تقدّم.

(مسألة ١٣) قوله: لكنّ الأحوط الإتيان به إن شكّ قبل التقصير.

أقول: لايترك الاحتياط.

القول في التقصير

(مسألة ١) قوله: الأولى والأحوط عدم الاكتفاء بقصّ الظفر.

أقول: قال العلّامة الحكيمؒ: المشهور كفايته، واقتصر بعضهم على الشعر، لكنّه خلاف النصوص الجاعلة له من التقصير.

أقول: تلك النصوص هي روايات معاوية بن عمار ورواية الحلبي[٢].

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٣: ٤٩٠، كتاب الحجّ، أبواب السعي، الباب ١٣، الحديث ٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٣: ٥٠٥، كتاب الحجّ، أبواب التقصير، الباب ١، الحديث ١ و٤، والباب ٢،

لكنّه لم يذكر فيها الاكتفاء في التقصير بتقليم الظفر، وإنّما ذكر الإتيان في مقام التقصير بتقليم الظفر والأخذ من الشعر كليهما معاً.

ولعلّ مجرّد ذكره في مقام التقصير لايخلو من دلالة عليه؛ لاسيّما مع صدق التقصير عليه لغةً، كصدقه على الأخذ من الشعر.

ثمّ إنّ هناك روايتين يمكن الاستناد إليهما في الحكم بتعيّن تقصير الشعر في وجوب التقصير.

(مسألة ١) قوله: ولايكفي حلق الرأس.

أقول: إنّما هو في عمرة التمتّع، وأمّا العمرة المفردة فيكفي حلق الرأس، بل حلق الرأس أفضل.

(مسألة ٢) قوله: التقصير عبادة...

أقول: لكونه جزءً للعمرة أو الحجّ، وهما عبادتان بلا ريب.

(مسألة ٣) قوله: ولو نسي التقصير إلى أن أحرم بالحجّ صحّت عمرته.

أقول: بل يقصّر، ثمّ يحرم للحجّ ثانياً.

(مسألة ٥) قوله: ليس في عمرة التمتّع طواف النساء.

أقول: بلا خلاف ظاهراً. لكن الشهيد نقل عن بعض الأصحاب قولاً بوجوبه. ويردّه صريح صحيحة صفوان[١].

وربّما يقال بدلالة رواية سليمان بن حفص المروزي[٢] على الوجوب.

وهي ممنوعة سنداً ودلالةً؛ للتعبير فيها بالحجّ لا العمرة.

الحديث ١، والباب ٣، الحديث ٤.

١ ـ وسائل الشيعة ١٣ : ٤٤٤، كتاب الحجّ، أبواب الطواف، الباب ٨٢، الحديث ٦.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٣ : ٤٤٤، كتاب الحجّ، أبواب الطواف، الباب ٨٢، الحديث ٧.

القول في الوقوف بعرفات

(مسألة ٤) قوله: والأحوط الأولى أن يكون في مكّة.

أقول: بل في منى؛ فإنّ الوارد في النصّ ـ وهو صحيحة ضريس ـ «ينحرها يوم النحر»[١]؛ فيكون في منى لا محالة.

(مسألة ٧) قوله: بل لايبعد الصحّة مع العلم بالمخالفة.

أقول: لقوله عليه السلام في مصحّح ابن عمر الأعجمي: «التقية في كلّ شيء، إلّا في النبيذ والمسح على الخفّين»[٢]، ومصحّح زرارة: «ثلاثة لا أتّقي فيهنّ أحداً: شرب المسكر ومسح الخفّين ومتعة الحجّ»[٣]، وقوله في رواية أبي الصباح: «ما صنعتم من شيء أو حلفتم عليه من يمين في تقية فأنتم منه في سعة»[٤]، وقوله عليه السلام في موثّق سماعة: «ثمّ يتمّ صلاته ما استطاع؛ فإنّ التقية واسعة»[٥]، وخصوص خبر أبي الجارود قال: إنّا شككنا سنة في عام من تلك الأعوام في الأضحى، فلمّا دخلت على أبي جعفر عليه السلام وكان بعض أصحابنا يضحّي، فقال عليه السلام: «الفطر يوم يفطر الناس، والأضحى يوم يضحّي الناس، والصوم يوم يصوم الناس»[٦].

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٣: ٥٥٨، كتاب الحجّ، أبواب إحرام الحجّ والوقوف بعرفة، الباب ٢٣، الحديث ٣.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٦: ٢١٥، كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، الباب ٢٥، الحديث ٣.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٦: ٢١٥، كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، الباب ٢٥، الحديث ٥.

٤ ـ وسائل الشيعة ٢٣: ٢٢٤، كتاب الأيمان، الباب ١٢، الحديث ٢.

٥ ـ وسائل الشيعة ٨: ٤٠٥، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٥٦، الحديث ٢.

٦ ـ وسائل الشيعة ١٠: ١٣٣، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، الباب ٥٧، الحديث ٧.

القول في الوقوف بالمشعر الحرام

قوله: يجب الوقوف بالمشعر من طلوع الفجر.

أقول: الأحوط المبيت ليلة العيد بالمشعر، قال في «الجواهر»: ويقوّى وجوبه كما عن ظاهر الأكثر؛ للتأسّي. ثمّ استند بروايات في دلالتها نظر.

(مسألة ١) قوله: والأحوط الذي لايترك أن لاينفروا قبل نصف الليل.

أقول: لما في صحيحة أبي بصير[١] من التقييد بذلك، وظاهره الوجوب. لكن إعراض الأصحاب عنه مانع عن الاعتماد عليها فيه.

(مسألة ٢) قوله: صحّ حجّه على المشهور.

أقول: واحتجّوا على صحّة حجّه بما رواه في «التهذيب» والوسائل عن مسمع[٢]. ويدلّ على عدم بطلان الحجّ بذلك صحيحة علي بن رئاب عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: **«من أفاض مع الناس من عرفات فلم يلبث معهم بجمعٍ ومضى إلى منى متعمّداً أو مستخفّاً فعليه بدنة»**[٣].

(مسألة ٤) قوله: السابع... فلايبعد الصحّة.

أقول: لصحيحة العطّار[٤].

(مسألة ٤) قوله: الثامن درك اختياري عرفة فقط؛ فإن ترك المشعر متعمّداً بطل حجّه، وإلّا فكذلك على الأحوط.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٤: ٣٠، كتاب الحجّ، أبواب الوقوف بالمشعر، الباب ١٧، الحديث ٧.

٢ ـ تهذيب الأحكام ٥: ١٩٣ / ٦٤٢، وسائل الشيعة ١٤: ٢٧، كتاب الحجّ، أبواب الوقوف بالمشعر، الباب ١٦، الحديث ١.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٤: ٤٨، كتاب الحجّ، أبواب الوقوف بالمشعر، الباب ٢٦، الحديث ١.

٤ ـ وسائل الشيعة ١٤: ٤٤، كتاب الحجّ، أبواب الوقوف بالمشعر، الباب ٢٤، الحديث ١.

أقول: المشهور الصحّة، بل عن غير واحد نفي الخلاف فيها. ويدلّ عليها رواية محمّد بن يحيى الخثعمي عن أبي عبدالله عليه السلام بناءً على رواية «الكافي»[١]، وعن بعض أصحابه عن أبي عبدالله عليه السلام بناءً على رواية «التهذيب»[٢]: فيمن جهل ولم يقف بالمزدلفة، ولم يبت بها حتّى أتى منى، قال: «يرجع»، قلت: إنّ ذلك قد فاته، فقال: «لا بأس».

(مسألة ٤) قوله: الثاني عشر... صحّ على الأقوى.

أقول: صحّ إذا أدرك في الليلة عرفات ثمّ مشعر.

القول في واجبات منى

(مسألة ٢) قوله: الثالث أن يكون الإلقاء بيده، فلايجزي لو كان برجله.

أقول: على الأحوط.

(مسألة ٦) قوله: من كان معذوراً في الرمي يوم العيد جاز له الرمي في الليل.

أقول: أي ليلة العيد، وأمّا الليلة الحادية عشر فقد رخّص صاحب «الجواهر» الرمي فيها بالنسبة إلى ذوي الأعذار كالخائف والمريض، قال: «ولا فرق في الليل بين المتقدّم والمتأخّر؛ لعموم النصوص والفتاوى، كما اعترف به في «كشف اللثام». ولكن في «المدارك»: الظاهر أنّ المراد بالرمي ليلاً رمي جمرات كلّ يوم في ليلته»[٣].

أقول: النصوص الدالّة على رمي النساء ليلاً تختصّ بليلة العيد؛ لاشتمالها

---

١ ـ الكافي ٤: ٤٧٣ / ٥، وسائل الشيعة ١٤: ٤٧، كتاب الحجّ، أبواب الوقوف بالمشعر، الباب ٢٥، الحديث٦.

٢ ـ تهذيب الأحكام ٥: ٢٩٢ / ٩٩٢، وسائل الشيعة ١٤: ٤٦، كتاب الحجّ، أبواب الوقوف بالمشعر، الباب٢٥، الحديث٥.

٣ ـ جواهر الكلام ٢٠: ٢٠.

على الإفاضة من المشعر فيها. وأمّا النصوص الواردة في الخائف فهي أيضاً تختصّ بليلة العيد، إلّا صحيحة سماعة بن مهران عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**رخّص للعبد والخائف والراعي في الرمي ليلاً**»[1].

لكنّ الترخيص في إيقاع ما يختصّ باليوم العاشر ليلاً ينصرف إلى ليلته؛ وهي الليلة العاشرة شرعاً وعرفاً، دون الليلة الآتية التي هي الليلة الحادية عشر.

(مسألة ٨) قوله: الأوّل... وفي الضأن الدخول في الثانية على الأحوط.

أقول: وقد اكتفى جماعة من الفقهاء في الضأن أن يكون له ثمانية أشهر، والوارد في النصّ أن يكون جذعاً. وإنّما الاختلاف في معناه. والظاهر كفاية ما لو كان سنّه أقلّ من السنة قليلاً.

(مسألة ٨) قوله: الثاني الصحّة والسلامة.

كما يستفاد من صحيحتي الحلبي ومعاوية[2]. والمنصوص فيهما أن لايكون به عيب، بناءً على شمول العيب على المرض، وإن لم يكن به نقص.

(مسألة ٨) قوله: الثالث أن لايكون كبيراً جدّاً.

أقول: قال في «الجواهر»: أن لايكون كبيراً لا مخّ له بلا خلاف أجده، وعن «المنتهى» وغيره: الاتّفاق عليه.

(مسألة ٩) قوله: لو لم يوجد غير الخصي لايبعد الاجتزاء به.

أقول: ويدلّ عليه رواية أبي بصير[3] لكنّها ضعيفة سنداً.

(مسألة ٩) قوله: ولو وجد الناقص غير الخصي فالأحوط الجمع...

أقول: جزم الشهيدان بكفاية فاقد الشرائط من الهدي حينئذٍ. وتدلّ عليه

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٤: ٧١، كتاب الحجّ، أبواب رمي جمرة العقبة، الباب ١٤، الحديث ٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٤: ١٣٠، كتاب الحجّ، أبواب الذبح، الباب ٢٤، الحديث ٣ و ١.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٤: ١٠٨، كتاب الحجّ، أبواب الذبح، الباب ١٢، الحديث ٨.

صحيحة معاوية بن عمّار[١] المشتملة على الاستناد بقوله تعالىٰ: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالعُمْرَةِ إلى الحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾[٢].

(مسألة ١٠) قوله: لو ذبح فانكشف كونه ناقصاً أو مريضاً يجب آخر.

أقول: كما عن الأكثر، ويشهد له صحيح ابن جعفر[٣]، لكنّه يعارضه صحيح عمران[٤]، فالأحوط هو الإعادة.

(مسألة ١٠) قوله: لو تخيّل السمن ثمّ انكشف خلافه يكفي.

أقول: كما هو المشهور، أفتى به في «الشرائع» وغيره؛ لصحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهماعليهما السلام، قال عليه السلام: **«وإن اشترى أضحية وهو ينوي أنّها سمينة، فخرجت مهزولة أجزأت عنه. وإن نواها مهزولة فخرجت سمينة أجزأت عنه. وإن نواها مهزولة فخرجت مهزولة لم تجز عنه»**[٥].

لكن في «الجواهر» قيّد عبارة «الشرائع» بما بعد الذبح، واستدلّ لعدم الإجزاء قبل الذبح بصحيحة محمّد بن مسلم: **«إن اشترى أضحية وهو ينوي أنّها سمينة فخرجت مهزولة، لم تجز عنه»** لكنّه ـ كما ترى ـ سقط في نقله للحديث من قوله: **«أجزأت عنه»** إلى ما قبل قوله: **«لم تجز عنه»** في آخر الحديث.

(مسألة ١٠) قوله: لو اعتقد الهزال وذبح جهلاً بالحكم ثمّ انكشف الخلاف، فالأحوط الإعادة.

أقول: لم أفهم وجه الإعادة بعد مطابقة ما ذبحه لما هو الواجب عليه، كما في

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٤: ١٠٢، كتاب الحجّ، أبواب الذبح، الباب ١٠، الحديث ١١.

٢ ـ البقرة (٢): ١٩٦.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٤: ١٢٥، كتاب الحجّ، أبواب الذبح، الباب ٢١، الحديث ١.

٤ ـ وسائل الشيعة ١٤: ١٣٠، كتاب الحجّ، أبواب الذبح، الباب ٢٤، الحديث ٣.

٥ ـ وسائل الشيعة ١٤: ١١٣، كتاب الحجّ، أبواب الذبح، الباب ١٦، الحديث ١.

سائر موارد الجهل بالحكم إذا لم يكن هناك احتمال الحرمة.

(مسألة١١) قوله: ويعتبر كون النائب شيعياً على الأحوط، بل لايخلو عن قوّة.

أقول: ووجهه عدم الوثوق بكون ذبح غير الشيعي الإمامي واجداً لشرائط الذبح في مذهب الشيعة الإمامية؛ فإنّ المذاهب الأربعة لأهل السنّة بأجمعهم لايشترطون الاستقبال. مضافاً إلى أنّ الشافعية لايشترطون التسمية، والحنابلة لايشترطون قطع الودجين.

(مسألة١٣) قوله: يستحبّ أن يقسّم الهدي أثلاثاً.

أقول: الأظهر وجوب الصدقة من الهدي للمساكين؛ للأمر به في الكتاب[1].

(مسألة١٣) قوله: والأحوط أكل شيء منه، وإن لايجب.

أقول: قد وقع الاختلاف بين الفقهاء في وجوب الأكل منه لنفس الناسك:

فذهب جماعة ـ منهم المحقّق في «الشرائع» والشهيدان والعلّامة والصدوق في ظاهر كلامه ـ إلى وجوب الأكل، قال المحقّق الأردبيلي: وهو المشهور بين المتأخّرين؛ للأمر به في الآيات الثلاث المتقدّمة في التعليقة السابقة.

وذهب جماعة من الفقهاء إلى عدم وجوبه؛ للإشكال في دلالة الآيات على الوجوب؛ لكون الأمر به في مقام توهّم الحظر.

والدليل على وجوب الإهداء والتثليث موثّقة شعيب قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: سقت في العمرة بدنة، فأين أنحرها؟ قال: «بمكة»، قلت: أيّ شيء أعطى منها؟ قال: «**كُل ثلثاً، وأهد ثلثاً، وتصدّق بثلث**»[2]. بناءً على عدم الفرق بين العمرة والحجّ في ذلك.

---

١ ـ الحجّ (٢٢): ٢٨ و ٣٦.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٤: ١٦٥، كتاب الحجّ، أبواب الذبح، الباب ٤٠، الحديث١٨.

وصحيحة سيف التمّار قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إنّ سعيد بن عبد الملك قدم حاجّاً فلقى أبي، فقال: إنّي سقت هدياً فكيف أصنع؟ فقال له أبي: أطعم أهلك ثلثاً، وأطعم القانع والمعترّ ثلثاً، وأطعم المساكين ثلثاً» فقلت: المساكين هم السؤال؟ فقال: «نعم»، وقال: «القانع الذي يقنع بما أُرسلت إليه من البضعة فما فوقها، والمعترّ ينبغي له أكثر من ذلك، هو أغنى من القانع يعتريك فلا يسألك»[١].

(مسألة١٥) قوله: والأحوط الصوم مع ذلك.

أقول: يمكن أن يقال: إنّه بعد بيع لباسه الزائد وصيرورته مالكاً لثمنه وجب عليه الهدي؛ لكونه واجداً بالفعل لثمن الهدي.

(مسألة١٨) قوله: بل لايجوز الصوم في أيّام التشريق في منى مطلقاً.

أقول: لصحيحة صفوان عن أبي الحسن عليه السلام قال عليه السلام: «أمّا أيّام منى فإنّها أيّام أكل وشرب لا صيام فيها»[٢].

(مسألة٢٣) قوله: يجب صوم سبعة أيّام بعد الرجوع من سفر الحجّ، والأحوط كونها متوالية.

أقول: قال في «دليل الناسك»: المشهور عدم وجوب التوالي فيها، ويشهد له خبر إسحاق. ولأجله تحمل ما ظاهره وجوب التوالي على كراهة التفريق.

(مسألة٢٤) قوله: وإن كان الأحوط خلافه.

أقول: للتعبّد بظاهر الآية الشريفة: ﴿وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾[٣]. لكنّ الأحاديث

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٤: ١٦٠، كتاب الحجّ، أبواب الذبح، الباب ٤٠، الحديث ٣.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٤: ١٩٢، كتاب الحجّ، أبواب الذبح، الباب ٥١، الحديث ٣.

٣ ـ البقرة (٢): ١٩٦.

المستفيضة[١] تدلّ على جواز صوم سبعة أيّام بمكّة بعد ترك الصيام بقدر زمان مسيره إلى أهله.

(مسألة٢٥) قوله: يجب الهدي.

أقول: قال في «دليل الناسك» إجماعاً، كما عن جماعة.

(مسألة٢٥) قوله: يذبحه في منى، ولو بالاستنابة.

أقول: كما في صحيح منصور[٢].

(مسألة٢٦) قوله: لو تمكّن من الصوم ولم يصم حتّى مات يقضي عنه وليّه.

أقول: لصحيحة معاوية بن عمّار، ومرسلة المفيد[٣].

(مسألة٢٦) قوله: والأحوط قضاء السبعة أيضاً.

أقول: لإطلاق صحيحة معاوية بن عمّار[٤] الدالّ على وجوب صوم بدل الهدي على الولي، لكن تُخصّصه صحيحة الحلبي ومرسلة الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّة عليهم السلام[٥] الدالّتان على نفي قضاء خصوص سبعة أيّام عن الولي.

(مسألة٢٧) قوله: الصرورة؛ أي الذي كان أوّل حجّه، فإنّ عليه الحلق على الأحوط.

أقول: بل الأظهر؛ للنصوص المستفيضة الدالّة عليه.

(مسألة٢٨) قوله: يكفي في التقصير قصّ شيء من الشعر أو الظفر.

أقول: بل الأحوط عدم الاكتفاء بقصّ الظفر فقط بدون قصّ الشعر.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٤: ١٨٩، كتاب الحجّ، أبواب الذبح، الباب ٥٠.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٤: ١٨٥، كتاب الحجّ، أبواب الذبح، الباب ٤٧، الحديث ١.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٤: ١٨٧، كتاب الحجّ، أبواب الذبح، الباب ٤٨، الحديث ١ و٣ و٦.

٤ ـ وسائل الشيعة ١٤: ١٨٧، كتاب الحجّ، أبواب الذبح، الباب ٤٨، الحديث ١ و٣.

٥ ـ وسائل الشيعة ١٤: ١٨٨، كتاب الحجّ، أبواب الذبح، الباب ٤٨، الحديث ٢ و٤.

(مسألة ٣١) قوله: الأحوط أن يكون الحلق والتقصير في يوم العيد.

أقول: كما هو المشهور. وتدلّ عليه بالدلالة الالتزامية صحيحة محمّد بن حمران(١).

(مسألة ٣٢) قوله: الأحوط تأخير الحلق والتقصير عن الذبح.

أقول: الظاهر من كلام بعضٍ: أنّه قطع به الأصحاب. وتدلّ عليه صحيحة الأعرج(٢).

(مسألة ٣٤) قوله: فالأحوط الإعادة.

أقول: كما هو المشهور، بل ادّعي عليه الإجماع. ويدلّ عليه إطلاق صحيحة ابن يقطين(٣).

القول فيما يجب بعد أعمال منى

(مسألة ٢) قوله: ويجوز التأخير إلى يوم الحادي عشر، ولايبعد جوازه إلى آخر الشهر.

أقول: الأحوط عدم جواز تأخير الطواف من يوم العيد، وعلى تقدير تأخيره من يوم العيد عدم تأخيره من اليوم الحادي عشر، وعلى تقدير تأخيره من اليوم الحادي عشر عدم تأخيره عن اليوم الثاني عشر.

ولايبعد الكراهة كما عبّر بها في صحيحة معاوية بن عمّار(٤).

(مسألة ٣) قوله: ويجوز التقديم لطوائف.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٤: ٢٣٦، كتاب الحجّ، أبواب الحلق والتقصير، الباب ١٤، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٤: ٥٣، كتاب الحجّ، أبواب رمي جمرة العقبة، الباب ١، الحديث ١.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٤: ٢١٧، كتاب الحجّ، أبواب الحلق والتقصير، الباب ٤، الحديث ١.

٤ ـ وسائل الشيعة ١٤: ٢٤٣، كتاب الحجّ، أبواب زيارة البيت، الباب ١، الحديث ١.

أقول: لكن بعد الإحرام بالحجّ.

(مسألة ٤) قوله: لا تجب عليهم إعادة مناسكهم، وإن كان أحوط.

أقول: لايترك الاحتياط.

(مسألة ٦) قوله: لايحلّ له الطيب والنساء.

أقول: على الأحوط.

(مسألة ١٠) قوله: يجوز تقديم طواف النساء على السعي عند الضرورة.

أقول: ففي «الحدائق»: «وأمّا جواز تقديمه ـ أي طواف النساء ـ مع الضرورة وخوف الحيض فهو مقطوع به في كلامهم، ولم أقف فيه على نصّ بالخصوص»[١].

(مسألة ١٣) قوله: يجب عليه بدنة وإعادة الحجّ.

أقول: ويدلّ عليه صحيحة علي بن يقطين ورواية علي بن أبي حمزة[٢].

القول في المبيت بمنى

(مسألة ٣) قوله: الرابع أهل سقاية الحاجّ بمكّة.

أقول: لما ورد في الرخصة للعبّاس عمّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم من أجل السقاية[٣].

(مسألة ٣) قوله: الخامس من اشتغل في مكّة بالعبادة إلى الفجر.

أقول: تدلّ عليه صحيحة معاوية بن عمّار[٤].

(مسألة ٣) قوله: لايجوز ترك المبيت بمنى لمن اشتغل بالعبادة في غير مكّة.

أقول: لاختصاص النصّ بمن اشتغل بالعبادة بمكّة.

---

١ ـ الحدائق الناضرة ١٧: ٢٨٤.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٣: ٤٠٤، كتاب الحجّ، أبواب الطواف، الباب ٥٦، الحديث ١ و ٢.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٤: ٢٥٨، كتاب الحجّ، أبواب العود إلى منى، الباب ١، الحديث ٢١.

٤ ـ وسائل الشيعة ١٤: ٢٥٥، كتاب الحجّ، أبواب العود إلى منى، الباب ١، الحديث ١٣.

القول في رمي الجمار الثلاث

(مسألة ٣) قوله: جاز في ليل يومه أو الليل الآتي.

أقول: الأحوط عدم الاقتصار عليه في الليل الآتي، بل الإتيان به في يوم الغد.

(مسألة ٥) قوله: لو رمى الجمرة الأولى بأربع حصيات... صحّ.

أقول: عن «الخلاف»: الإجماع عليه، ويشهد له النصّ.

(مسألة ١١) قوله: ولو شكّ بعد الدخول في المتأخّرة في عدد المتقدّمة فإن أُحرز رمي أربع حصيات وشكّ في البقية يتمّها على الأحوط.

أقول: وجهه عدم كون شكّه في رمي حصيات الجمرة السابقة ولا في صحّته؛ لصحّة أربع حصيات في صورة النسيان، كما تقدّم في المسألة الخامسة.

وأمّا رمي ثلاث حصيات من الجمرة الأولى فهي تصحّ بعد رمي الجمرة الثانية في صورة النسيان، فلم يتجاوز في صورة النسيان عن محلّها، فلا تجري فيها قاعدة التجاوز.

(مسألة ١٢) قوله: جاز الاكتفاء بقضاء الجمرة العقبة.

أقول: لكون فواتها هو المتيقّن؛ إمّا لفوتها وإمّا لكونها فاقدةً للترتيب الواجب مراعاته على كلّ تقدير. وأمّا فوات الجمرة الأُولى والثانية فهو مشكوك يكفي جريان أصالة الصحّة عند الشكّ بعد الوقت.

(مسألة ١٣) قوله: يجب قضاء رمي تمام الأيّام مع مراعاة الترتيب.

أقول: لليقين بالفراغ؛ إذ يحتمل بطلان الجميع لفقد الترتيب في رمي اليوم الثاني والثالث مع ترك رمي اليوم الأوّل.

القول في الصدّ والحصر

(مسألة ٦) قوله: بل الظاهر تحقّقه بعد الوقوفين بمنعه عن أعمال منى ومكّة أو أحدهما، ولم يتمكّن من الاستنابة.

أقول: كما ذهب إليه في «الجواهر»؛ لإطلاق أدلّة الصدّ المعتضد بقاعدة نفي الحرج، وبأولوية البعض بالإحلال من الكلّ.

ودعوى ظهور أدلّة الصدّ فيما يفوت به الحجّ أو العمرة بالكلّية يدفعها ظهورها ـ ولو من الفحوى ـ في أعمّ من ذلك.

وقد ذكر العلّامة الخوئيّ في «مناسكه»: الظاهر أنّ وظيفته أن يودع ثمن الهدي عند من يذبح عنه، ثمّ يحلق أو يقصّر في مكانه.

أقول: الحكم بذلك إنّما ورد في صحيحة حريز في متمتّع يجد الثمن ولا يجد الغنم، قال عليه السلام: «**يخلف الثمن عند بعض أهل مكّة، ويأمر من يشتري له ويذبح عنه وهو يجزئ عنه، فإن مضى ذو الحجّة أخّر ذلك إلى قابل من ذي الحجّة**»[1].

والحديث ـ كما ترى ـ يتضمّن حكم من لم يجد الهدي ووجد ثمنه، فهو أجنبي عمّا نحن فيه.

وأمّا فيما نحن فيه فلا دليل على إجراء هذا الحكم فيه.

(مسألة ٨) قوله: ولو مع رجاء رفع الصدّ.

أقول: والأحوط أن يجتنب التحلّل حتّى ينقطع رجاء رفع الصدّ.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٤: ١٧٦، كتاب الحجّ، أبواب الذبح، الباب ٤٤، الحديث ١.

(مسألة١١) قوله: لو كان عليه حجّ واجب...

أقول: وفي «الجواهر»: المحصور بعد بعثه بالهدي وبلوغه إلى محلّه قصّر وأحلّ عن جميع محرّمات الإحرام إلّا النساء خاصّة حتّى يحجّ في القابل إن كان واجباً أو يطاف عنه النساء إن كان مستحبّاً، بلا خلاف معتدّ به في شيء من ذلك.

بل عن «المنتهى» نسبته إلى علمائنا، بل في «كشف اللثام» نسبة ذلك إلى النصوص والإجماع على كلّ من المستثنىٰ والمستثنىٰ منه.

(مسألة١٢) قوله: لو تحلّل المصدود في العمرة وأتى النساء، ثمّ بان عدم الذبح في اليوم الموعود.

أقول: الظاهر أنّ لفظة «المصدود» غلط، والصحيح «المحصور»؛ فإنّ إرسال الهدي والمواعدة لذبحه في اليوم المعيّن إنّما هو حكم المحصور. وأمّا المصدود فيذبح الهدي في مكان الصدّ.

(مسألة١٤) قوله: يحجّ إفراداً... ثمّ بعد الحجّ يأتي بالعمرة المفردة.

أقول: للنصوص الواردة في أبواب أقسام الحجّ في الوسائل[1]، وفيه قال الشيخ ـ أي في«التهذيب» ـ وقد روى أصحابنا وغيرهم: أنّ المتمتّع إذا فاتته عمرة المتعة اعتمر بعد الحجّ، وهو الذي أمر به رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم عائشة... وقالوا: قال أبوعبدالله عليه السلام:

«المتمتّع إذا فاتته عمرة المتعة أقام إلى هلال المحرّم واعتمر، فأجزأت عنه مكان عمرة المتعة»[2].

---

١ ـ وسائل الشيعة ١١: ٢٩٦، كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، الباب ٢١.

٢ ـ تهذيب الأحكام ٥: ٤٣٨ / ١٥٢٢.

(مسألة ١٤) قوله: ثمّ بعد الحجّ يأتي بالعمرة المفردة.

أقول: والأحوط تأخير العمرة إلى أوّل المحرّم؛ لما رواه أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام، كما تقدّم في التعليقة السابقة.

(مسألة ١٦) قوله: الأحوط أن يكون يوم الميعاد.

أقول: أي يوم الميعاد لذبح الهدي من قِبَل المحصور بعد إحرام عمرة التمتّع في مكّة، والمحصور بعد إحرام الحجّ في منى.

كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

القول في أقسامهما وكيفية وجوبهما

(مسألة ١) قوله: فما وجب عقلاً... وجب الأمر به.

أقول: لكون ما وجب عقلاً واجباً شرعياً أيضاً، وإلّا فلايجب الأمر به شرعاً لا محالة، وكذلك في طرف النهي.

(مسألة ١) قوله: وما كره فالنهي عنه كذلك.

أقول: أي مستحبّ.

(مسألة ٩) قوله: لو توقّفت إقامة فريضة أو قلع منكر على ارتكاب محرّم.

أقول: لايجوز ارتكاب محرّم بالفعل ولا ترك واجب بالفعل لأجل الإتيان بواجب بعده، إلّا إذا كان مضافاً إلى كونه أهمّ كونه يقينياً أنّه يفعله، ولايتطرّق إليه احتمال الترك لأجل احتمال قطع الحياة أو طروّ موانع أُخرى أو ضعف الإرادة وخدعة الشيطان.

ثمّ إنّ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مشروط بعدم توجّه الضرر منه إلى الآمر والناهي، ووقوعه في الحرام لأجلهما من الضرر لامحالة.

إلّا أن يقال بمنع كونه ضرراً مع سقوطه عن الفعلية، لكنّه يتوقّف على فعلية وجوب الأمر بالمعروف والنهي عنالمنكر المتوقّف على توجّه الضرر؛ فيلزم الدور.

(مسألة١١) قوله: ولو بالقرائن الأمر أو النهي.

أقول: ما هو الواجب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو ما يؤدّي إلى فعل الواجب وترك الحرام، كما سيأتي في التعليقة الآتية؛ سواء فهم المخاطب أو العرف منه الأمر والنهي، أم لا.

(مسألة١٢) قوله: بل لابدّ وأن يقول: «صلّ» مثلاً.

أقول: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبان بمعنى البعث إلى المعروف والزجر عن المنكر، لا بمعنى الأمر والنهي المصطلح عليهما في العلوم الأدبية. ويكفي في تحقّق البعث والزجر كلّ فعل أو قول يؤدّي إلى فعل الواجب وترك الحرام.

(مسألة١٥) قوله: إلّا على القول بحرمة المقدّمات.

أقول: حرمة المقدّمات الحرام ممنوعة؛ لعدم توقّف ترك الحرام على ترك المقدّمات، ولا أظنّ أن يقول بها أحد. وأمّا حرمة هذه المرتبة من التجرّي ـ أعني الإتيان بمقدّمات الحرام مع ترك نفس المحرّم ـ فهي أيضاً ممنوعة، بل كونها من مراتب التجرّي أيضاً ممنوعة.

القول في شرائط وجوبهما

الشرط الأوّل

(مسألة ٥) قوله: أو الفعل المتجرّىٰ به.

أقول: التجرّي عين الفعل المتجرّىٰ به، وكلاهما أمر واحد. والأقوى كونه هتكاً للمولى؛ موجباً لاستحقاق العقوبة، وإن لم يكن حراماً اصطلاحاً؛ فإنّ الحرام والمعصية ما تعلّق به النهي، والمفروض انتفاؤه في التجرّي، وإلّا استلزم التسلسل، وهو محال. فالتجرّي منكر يجب النهي عنه.

(مسألة ٦) قوله: فالأحوط إنكاره.

أقول: لكونه إمّا معصية على تقدير مطابقة الحرام الواقعي، وتجرّياً على تقدير عدم مطابقته.

(مسألة ٧) قوله: فلايجب مطلقاً، بل لايجوز.

أقول: إذا كان النهي إيذاء له.

الشرط الثاني

(مسألة ١٤) قوله: لو كان مؤثّراً في تبديل الأهمّ بالمهمّ.

أقول: إذا كان كلاهما بإرادة الفاعل من دون تسبيب من قبله، وإلّا فالظاهر حرمة التسبيب إلى ارتكاب الحرام، وإن كان مع ارتكابه ينصرف عن ارتكاب الأهمّ. إلّا أن يكون الأهمّ بحيث لايرضى المولى بارتكابه مطلقاً، ويريد الزجر عنه ولو بأيّ وسيلة، كقتل النفس المحترمة.

(مسألة١٦) قوله: بمثابة ما تقدّم.

أقول: أي بمثابة لايرضى المولى بحصوله مطلقاً.

(مسألة١٧) قوله: فالظاهر عدم الوجوب.

أقول: لاستواء الأمر بالمعروف وتركه بالنسبة إلى ارتكاب المعصية عقلاً.

الشرط الثالث

(مسألة ٢) قوله: يحتمل وجوبه على إشكال.

أقول: لاحتمال أن يكون لإحراز قصد الاستمرار مدخلاً في وجوب الأمر أو النهي، فلايكون الاستصحاب مجدياً في إحرازه؛ لعدم كونه أمارة كاشفة عن ذلك. وليس لأدلّة وجوبها إطلاقاً يمكن التمسّك به في موارد الشكّ؛ لعدم كونها إلّا في مقام بيان أصل وجوب الأمر والنهي، لا في مقام بيان شرائطهما.

(مسألة ٥) قوله: وكذا لو شكّ في توبته.

أقول: بل القدر المتيقّن من وجوب الأمر بالتوبة صورة إحراز تركها. وأمّا في صورة الشكّ فلا دليل على وجوب الأمر بالمعروف؛ لاحتمال أن يكون لإحراز ترك المعروف مدخل في وجوب الأمر به، كما تقدّم في التعليقة السابقة.

فضابطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واحدة في النهي عن المنكر والأمر بالتوبة، فلا تغفل.

(مسألة ٨) قوله: والعزم على المعصية لو قلنا بحرمته.

أقول: لا دليل على حرمة مطلق العزم ما لم يبلغ إلى مرتبة الفعل، بل وإن ارتكب جملة من مقدّماته.

(مسألة ١١) قوله: وجب ظاهراً توجّه الخطاب.

أقول: وذلك لو كان النهي اللفظي كافياً في انزجاره. وأمّا لو توقّف انزجاره بزجره بالعمل بالضرب وغيره فلايمكن زجر العنوان المنطبق على العاصي المعيّن، والمفروض عدم تعيّنه ليمكن زجره بعينه، وإنّما الممكن زجره وضربه بزجر الجميع وضربهم، وهو محرّم، فضلاً عن عدم الوجوب.

(مسألة١٢) قوله: وجب على نحو الإبهام.

أقول: يمكن الزجر بالفعل أيضاً على نحو الإبهام؛ لتعيّن الفاعل.

الشرط الرابع

(مسألة ٥) قوله: ومعه فلايبعد عدم الجواز.

أقول: الظاهر أنّ الحرج والشدّة لا توجبان الحرمة ما لم يستلزم الضرر البدني.

(مسألة ٦) قوله: فلو توقّفت إقامة حجج الإسلام.

أقول: المراد بحجج الإسلام ما يثبت به حقّانية الإسلام؛ وهو القرآن والسنّة،

فلو وقعا في معرض الانمحاء يجب لحفظهما بذل النفس. ولكنّه مشكل بل ممتنع؛ لانتشار نسخ الكتاب والسنّة بشيوع الطبع.

(مسألة ٩) قوله: ولو لم يكن مؤثّراً في رفع ظلمه.

أقول: ولكن كان موجباً لتخفيف ظلمه، أو كان السكوت وعدم الإظهار موجباً لتشديد ظلمه.

(مسألة ١٠) قوله: موجباً لجرأة الظلمة.

أقول: إذا كانت مستلزمة لارتكابها.

(مسألة ١١) قوله: وانتسابهم إلى ما لايصحّ.

أقول: الموجب لتضعيف الدين.

(مسألة١٣) قوله: لمفسدة عظيمة.

أقول: وهي خروج الروحانية عن الاستقلال وصيرورتها متعلّقة إلى الحكومة، ووقوعها تحت نفوذ الحكومة وسلطتها.

القول في مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قوله: المرتبة الأُولى

أقول: المرتبة الأُولى المذكورة في كلام الأصحاب: الإنكار بالقلب، وهي واجبة مطلقاً، وإن لم يجتمع فيه شرائط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد ذكره المصنّف في المسألة السابقة.

ولمّا كان هذه المرتبة غير مؤثّرة في ترك الفاعل للمنكر ـ لعدم كون ما في القلب معلوماً للغير إلّا بالإظهار ـ فجعل المصنّف المرتبة الأُولى أن يعمل عملاً يظهر منه انزجاره القلبي، وأنّه طلب منه بذلك فعل المعروف وترك المنكر.

(مسألة ٤) قوله: لو كانت عشرة علماء الدين ورؤساء المذهب...

أقول: ففي «الجواهر»: «من أعظم أفراد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأعلاها وأتقنها وأشدّها تأثيراً ـ خصوصاً بالنسبة إلى رؤساء الدين ـ أن يلبس رداء المعروف واجبه ومندوبه، وينزع رداء المنكر محرّمه ومكروهه، ويستكمل نفسه بالأخلاق الكريمة، وينزهها عن الأخلاق الذميمة؛ فإنّ ذلك منه سبب تامّ لفعل الناس المعروف ونزعهم المنكر، خصوصاً إذا أكمل ذلك بالمواعظ الحسنة المرغّبة والمرهّبة؛ فإنّ لكلّ مقام مقالاً، ولكلّ داء دواء، وطبّ النفوس والعقول أشدّ من طبّ الأبدان بمراتب كثيرة.

وحينئذٍ: يكون قد جاء بأعلى أفراد الأمر بالمعروف. نسأل الله التوفيق لهذه المراتب»[١].

المرتبة الثالثة

(مسألة ١٠) قوله: وينبغي الاستئذان من الفقيه الجامع للشرائط.

أقول: الذي دلّ عليه النصوص ـ وهو الواجب على كلّ فرد فرد ـ هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأمر والنهي ليس إلّا الحكم بهما، ولايشمل الضرب والعمل المانع عن وقوع المنكر بالجبر والإلزام.

ولعلّ ذلك من شؤون الحكومة الإسلامية المنوط بحكم الفقيه وإذنه، فلايجوز بغير إذنه؛ لأنّه ربّما ينجرّ إلى الهرج والمرج.

لكن الفقهاء جعلوا الضرب من مراتب الأمر بالمعروف، ولم يشترطوا فيه إذن

---

١ ـ جواهر الكلام ٢١: ٣٨٢.

الفقيه. فلو تمّ إجماع عليه فهو، وإلّا ففيه نظر كما ذكرنا.

قال الشيخ في «النهاية»: أمّا اليد فهو أن يفعل بالمعروف ويجتنب المنكر على وجه يتأسّىٰ به الناس. وأمّا باللسان فهو أن يدعو الناس إلى المعروف ويعدهم على فعله المدح والثواب، ويزجرهم ويحذّرهم في الإخلال به من العقاب. فمتى لم يتمكّن من هذين النوعين ـ بأن يخاف ضرراً عليه أو على غيره ـ اقتصر على اعتقاد وجوب الأمر بالمعروف بالقلب، وليس عليه أكثر من ذلك.

وقد يكون الأمر بالمعروف باليد؛ بأن يحمل الناس على ذلك بالتأديب والردع وقتل النفوس وضربه من الجراحات، إلّا أنّ هذا الضرب لايجب فعله إلّا بإذن سلطان الوقت المنصوب للرياسة. فإن فقد الإذن من جهته اقتصر على الأنواع التي ذكرناها.

وإنكار المنكر يكون بالأنواع الثلاثة التي ذكرناها: فأمّا باليد: فهو أن يؤدّب فاعله لضرب من التأديب؛ إمّا بالجراح أو الألم أو الضرب، غير أنّ ذلك مشروط بالإذن من جهة السلطان، حسب ما قدّمناه.

إلى أن قال: فأمّا إقامة الحدود فليس يجوز لأحد إقامتها إلّا لسلطان الزمان المنصوب من قِبل الله تعالى، أو مَن نصبه الإمام لإقامتها. فلايجوز لأحد إقامتها على حال.

(مسألة١٢) قوله: لو انجرّ إلى جرح الفاعل أو قتله.

أقول: قتل المسلم قبل ارتكابه لقتل غيره من قبيل قتل النفس المحترمة؛ فلايجوز، ولو لأجل الدفع عن ارتكابه للقتل.

ختام فيه مسائل:

(مسألة ٢) قوله: وهم الفقهاء الجامعون لشرائط الفتوى والقضاء، مقامه في إجراء السياسات.

أقول: من البديهي: أنّه لابدّ في المملكة الإسلامية من حكومة سائسة لأُمور المسلمين. فالأمر يدور بين أن يكون متصدّي الحكومة الفقيه الجامع للشرائط، وبين الأعمّ منه ومن غيره. فالمسألة من باب دوران الأمر بين التعيين والتخيير، ومقتضى الأصل هو التعيين، إلّا أن يقوم دليل على خلافه. ولم يدّعِ أحد دليلاً على خلافه، بل النصوص دلّت على التعيين:

منها: حديث «**الفقهاء حصون الإسلام**»[1]؛ فإنّ حفظ الإسلام ليس بمجرّد بيان الأحكام وحفظها عن الزيادة والنقيصة، بل حفظه من كلّ ما يوجب تضعيف الإسلام.

ومن الصريح في الدلالة على ذلك: مقبولة عمر بن حنظلة؛ حيث قال عليه السلام بعد ذكر حرمة طاعة الطاغوت: «**ينظر إلى من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا؛ فليرضوا به حَكماً؛ فإنّي قد جعلته حاكماً عليكم. فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما استخفّ بحكم الله، وعلينا رُدَّ، الرادّ علينا كالرادّ على الله**»[2]؛ فإنّه قد دلّ بالصراحة على أنّ حكم الفقيه واجب الاتّباع، وقد جعله الإمام حاكماً نافذاً حكمه مطلقاً؛ سواء كان في مقام فصل الخصومة أو غيره.

---

١ ـ بحار الأنوار ٧٩: ١٧٧، الكافي ١: ٣٨ / ٣.

٢ ـ وسائل الشيعة ١: ٣٤، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب٢، الحديث١٢.

فإن قلت: إنّ حقّ الحاكمية للغير يحتاج إلى دليل، فإن لم يثبت يبقى حقّ الحاكمية محفوظاً لآحاد الناس بمقتضى قاعدة: «الناس مسلّطون على أنفسهم»، ليس لغيره حقّ الحكومة عليهم إلّا أن يكون وكيلاً من قبلهم في الحكومة ومفوّضاً إليه الحكومة من ناحيتهم. فليس للحاكم المنتخب بالآراء حقّ الحكومة على غير من انتخبه ممّن لم يشترك في الانتخابات، أو الأقلّية التي انتخبت غيره، والغالب كون مجموعهما أكثر عدداً من المنتخبين له؛ فإذن لايكون له حقّ الحكومة المطلقة للمملكة.

قلت: مقتضى قاعدة دوران الأمر بين التعيين والتخيير لزوم كون الحاكم على المملكة الإسلامية فقيهاً ومأذوناً من قبله، وكونه منتخباً لأكثر الآراء؛ وهو القدر المتيقّن المرضى حكومة شرعاً.

فصل في الدفاع

وهو على قسمين: أحدهما الدفاع عن بيضة الإسلام وحوزته، ثانيهما عن نفسه ونحوها.

القول في القسم الأوّل

(مسألة ١) قوله: لو غشي بلاد المسلمين أو ثغورها عدوّ يخشى منه.

أقول: ذكر جماعة ـ منهم الشهيد الأوّل في «اللمعة» و«الدروس» ـ أنّه يجب الجهاد مع هجوم عدوّ يخشى منه على بيضة الإسلام، ولايشترط فيه إذن الإمام. وقد فسّرها الشهيد الثاني بأصل الإسلام ومجتمعه. وقد سرد المحقّق القمي قدس سره في «جامع الشتات» معاني كلمة «البيضة»، وذكر: أنّ الأصلية موجودة في جميع معانيها.

أقول: الدفاع عن الإسلام في هذا الفرض واجب بلا إشكال في أيّ زمان كان. لكن الخوف على أصل الإسلام ـ بأن يخشى من انعدام أصل الإسلام وأساسه ـ إنّما كان يتصوّر في بدو الإسلام، الذي كان الإسلام محدوداً، كما أنّه أراد مشركوا مكّة قتل المسلمين كافّة وإمحاء أصل الإسلام وأساسه.

وأمّا في مثل الأزمنة المتأخّرة التي انتشر الإسلام وكثر البلاد الإسلامي وازداد المسلمون في أقطار العالم في آسيا وأفريقيا وأُروبا وإمريكا فلايقدر أيّ قدرة على هدم أصل الإسلام.

نعم، يمكن هجمة عدوّ يريد هدم الكعبة ـ مثلاً ـ وإمحاء آثار أصل الإسلام، مع أنّه لايلازم محو أصل الإسلام، كما وقع في التاريخ مرّتين.

ثمّ إنّ العدوّ المهاجم على أقسام:

الأوّل: الذي يخشى منه على بيضة الإسلام، وقد تبيّن حكمه.

الثاني: عدوّ الإسلام بما هو إسلام، الذي يريد المحاربة مع الإسلام وتضعيفه، لكن له إيدئولوجي يضارّ الإسلام، كما في الحروب الصليبية بين المسلمين والنصارى. وفي عصرنا هذا يمكن الهجمة بهذا القسم من ناحية أرباب المسالك المتضادّة للإسلام، كمسلك ماركسيسم وكمونيسم الذين يرون الإسلام مانعاً عن نفوذ مسلكهم.

وهذا القسم من الأعداء المهاجمين ـ أعني المهاجمين على الإسلام ـ يجب دفاعهم والجهاد معهم ويشمله آيات الأمر بالجهاد في سبيل الله:

كقوله تعالى: ﴿إِتَّقُوا اللهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ﴾[١]. و: ﴿إِنْفِرُوا خِفَافاً وَثِقَالاً وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ﴾[٢]. و: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾[٣]. و: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾[٤]. و: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ﴾[٥]. و: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ﴾[٦].

وهذه الآيات تشتمل بإطلاقها على الدفاع عن الإسلام والجهاد في سبيل الله حتّى في زمان الغيبة مع أعداء الإسلام، الذين يحاربون لتضعيف الإسلام؛ فإنّه لاينحصر الجهاد في الجهاد الابتدائي الذي يشترط فيه إذن الإمام المعصوم.

قال في «الجواهر»: ظاهر غير واحدٍ كون الدفاع عن بيضة الإسلام مع هجوم

---

١ ـ المائدة (٥): ٣٥.

٢ ـ التوبة (٩): ٤١.

٣ ـ الحجّ (٢٢): ٧٨.

٤ ـ محمّد (٤٧): ٣١.

٥ ـ التوبة (٩): ١٦.

٦ ـ البقرة (٢): ٢١٦.

العدوّ في زمن الغيبة من الجهاد؛ لإطلاق الأدلّة واختصاص النواهي بالجهاد ابتداءً للدعاء إلى الإسلام من دون إمام عادل أو منصوبه. بخلاف المفروض الذي هو من الجهاد من دون اشتراط حضور الإمام ولا منصوبه، ولا إذنه في زمان بسط اليد. والأصل بقاؤه على حاله. واحتمال عدم كونه جهاداً حتّى في ذلك الوقت مخالف لإطلاق الأدلّة.

(مسألة ١) قوله: على بيضة الإسلام.

أقول: قد فسّر بيضة الإسلام بأصله ومجتمعه.

(مسألة ٣) قوله: لو خيف على زيادة الاستيلاء.

أقول: لو كان العدوّ عدوَّ الإسلام وجب مقاتلته؛ لعموم أدلّة القتال في سبيل الله، بل أدلّة الجهاد؛ لأنّ الاختصاص بإذن الإمام في الجهاد الابتدائي.

وأمّا لو كان المتعدّي لايريد تضعيف الإسلام، بل له غرض آخر فلايشمله أدلّة القتال في سبيل الله.

القول في القسم الثاني

(مسألة ٢) قوله: ولو انجرّ إلى قتل المهاجم.

أقول: إذا ترتّب على الدفاع فائدة ولو في تأخير القتل مدّة قليلة.

(مسألة١٠) قوله: ولو علم أنّه يصير مقتولاً.

أقول: أي المهاجم.

(مسألة١٢) قوله: ولو علم أنّ قتاله لايفيد في الدفع.

أقول: فيه تأمّل، بل منع. نعم لو كانت المقاتلة غير مفيدة في أصل الدفع، بل كانت مفيدة في تأخير التعدّي كان الدفاع واجباً.

(مسألة١٣) قوله: ومع عدمه ففيه إشكال.

أقول: من وجوب دفع الضرر المظنون أو المحتمل عقلاً، ومن عدم جواز التعدّي إلى من لم يثبت كونه مهاجماً شرعاً وعقلاً.

(مسألة ٢١) قوله: فالظاهر جواز دفعه، مراعياً للترتيب مع الإمكان.

أقول: تقدّم الإشكال منه في مثله في (مسألة ١٣).

(مسألة ٢٤) قوله: جاز التوسّل به، بل وجب.

أقول: لكون ترك الدفاع إثماً، والتوسّل بالجائر إذا علم تعدّيه عن المقدار اللازم إعانة على الإثم، ولا إشكال في كون نفس الإثم أشدّ من الإعانة؛ فعند دوران الأمر بين ارتكابهما يتعيّن ترك الإثم بنفسه.

(مسألة٣٣) قوله: أو كان نظره بشهوة كان كالأجنبي.

أقول: النظر إلى غير العورة وإن كان عن ريبة لايشمله الحكم في كلام الفقهاء، والظاهر: أنّ الأدلّة أيضاً لايشمله. والمعيار النظر إلى ما يجب ستره؛ وهو بدن العورة والقبل والدبر من الرجل.

(مسألة٣٥) قوله: لو اطّلع للنظر إلى ابن صاحب البيت بشهوة.

أقول: فيه إشكال تقدّم توضيحه في تعليقة (المسألة ٣٣).

ملحقات

وألحقنا هاهنا مسألتين:

الأولى: من سبّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أو أحد الأئمّة الاثنى عشر وجب قتله لوجوه:

١ ـ للإجماع المحكي عن «التذكرة» وظاهر «المنتهى»، كما عن صريح جماعة.

٢ ـ لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من سمع أحداً يذكرني فالواجب عليه أن يقتل من شتمني، ولايرفع إلى السلطان، والواجب على السلطان إذا رفع إليه أن يقتل من

نال منّي»[١]. وعدم القول بالفصل بين النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّة المعصومين عليهم السلام.

٣ ـ لاندراج السابّ في الناصب الذي ورد فيه: **«أنّه حلال الدم والمال»**[٢].

قال في «الجواهر»: بل ينبغي القطع بكفر السابّ مع فرض استحلاله؛ إذ هو من منكري الضرورة. بل الظاهر كفره وإن لم يكن مستحلّاً باعتبار كون فعله ممّا يقتضي الكفر، كهتك حرمة الكعبة والقرآن، بل الإمام أعظم منهما. لعلّه ظاهر «المنتهى» وغيره؛ لتعليله القتل بأنّه كافر مرتدّ[٣].

ثمّ إنّ الظاهر إلحاق سبّ فاطمة عليها السلام بهم، وكذا باقي الأنبياء عليهم السلام، بل والملائكة؛ إذ الجميع من شعائر الله ـ تعالى شأنه ـ فهتكها هتك حرمة الله.

قال في «الجواهر»: بل لا يبعد القول بقتل السابّ حدّاً، وإن تاب وقلنا بقبول توبته، كالمرتدّ الفطري، وإن لم يكن منه.

وهل يتوقّف على إذن الإمام أم لا؟

قال في «الجواهر»: ولعلّ إطلاق الفتوى ـ كصريح بعض النصوص ـ عدم التوقّف، كما عن «الغنية» الإجماع عليه.

أقول: ومقتضى خبر إسحاق بن عمّار وفيه: **«لولا أنّا نخاف عليكم أن يقتل رجل منكم برجل منهم ـ ورجل منكم خير من ألف رجل منهم ـ لأمرناكم بالقتل لهم. ولكن ذلك إلى الإمام»**[٤] انتهى، توقّف وجوب القتل على إذن الإمام عليه السلام.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٨: ٢١٢، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ القذف، الباب ٢٥، الحديث ٢.

٢ ـ راجع وسائل الشيعة ٢٨: ٢١٥، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ القذف، الباب ٢٧.

٣ ـ جواهر الكلام ٢١: ٣٤٥.

٤ ـ وسائل الشيعة ١٥: ٨٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدوّ، الباب ٢٦، الحديث ٢.

ومقتضى حديث الفضل بن شاذان[١] عدم جواز قتله في دار التقية. ومقتضى حديث الريان بن الصلت[٢] النهي عنه فيما يوجب المفسدة.

والأحوط الرجوع إلى الفقيه المتولّي لأمر المسلمين والإقدام بإذنه؛ لأنّه في معرض المفسدة، وتشخيص مصالح الأُمور بيد الفقيه المتولّي لأُمور المسلمين.

الثانية: هل يجوز إلقاء السمّ في الحرب أم لا؟ أربعة وجوه، بل أقوال:

الأوّل: الحرمة مطلقاً.

الثاني: الكراهة مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين توقّف الفتح عليه وعدمه.

الرابع: التفصيل بين إلقاء السمّ في البلد بما يوجب قتل النساء والصبيان وغيرهم من أهل المعركة، وبين إلقاء السمّ في المعركة بما يوجب قتل خصوص المحاربين.

وجه الأوّل: التمسّك بإطلاق حديث السكوني، وهو ما رواه علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**قال أمير المؤمنين** عليه السلام: **نهى رسول الله** صلى الله عليه وآله وسلم **أن يلقى السمّ في بلاد المشركين**»[٣].

ووجه الثاني: استضعاف سند رواية السكوني؛ فلا تصلح إلّا لإثبات الكراهة، وهو قول العلّامة في «القواعد» و«التحرير» و«التذكرة»، وغيره في «اللمعة» و«الروضة»، وغيرها؛ وهو المحكي عن الشيخ في «المبسوط» والإسكافي، بل في «المختلف» نسبته إلى أصحابنا. وقال المحقّق في «الشرائع»: وهو أشبه.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٥: ٨٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب ٢٦، الحديث ٩.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٥: ٨٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب ٢٦، الحديث ١٢.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٥: ٦٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب ١٦، الحديث ١.

وأورد عليه في «الجواهر» بقوله: وفيه أنّ السكوني مقبول الرواية، بل حكي الإجماع على العمل بأخباره.

قلت: في السند النوفلي ـ كما عرفت ـ ولم يوثق. وأمّا الإجماع المحكي فالحاكي له الشيخ في «العدّة»[1] بقوله: عملت الطائفة بما رواه فيما لم يكن عندهم خلافه.

والتحقيق: هو القول الرابع، لا للتمسّك بحديث السكوني وإن كان مدلوله أيضاً هو النهي عن إلقاء السمّ في البلاد المستلزم لقتل الصبيان والنساء وغيرهم، بل الدليل هو حرمة قتل النساء والصبيان ممّن ليسوا من أهل الحرب.

---

١ ـ العُدّة في أُصول الفقه ١: ١٤٩.

كتاب المكاسب والمتاجر

مقدّمة

(مسألة ١) قوله: لايجوز التكسّب بالأعيان النجسة.

أقول: إلّا إذا كان لها منفعة محلّلة مقصودة، عدا الميتة والعذرة والمسكرات المائعة بالأصالة، وكلب الهراش والخنزير؛ فإنّه يحرم التكسّب بها مطلقاً.

والوجه في جواز التكسّب بها إذا كان لها منفعة مقصودة ظهور النصّ والإجماع في كون الوجه في حرمة بيعها حرمة الانتفاع بها، كما حرّره الشيخ تفصيلاً في آخر مسألة حرمة المعاوضة على الميتة.

وجه حرمة بيع السرجين النجس مطلقاً.

في «التذكرة» الإجماع على تحريم بيع السرجين النجس. ولايحتمل كون النهي عنه لأجل حرمة أكله، كما يمكن دعواه في الميتة؛ لعدم كون العذرة من قبيل المأكولات، وعدم رغبة الإنسان ـ مسلماً كان أو كافراً ـ في أكلها. والمنفعة المقصودة لها هو التسميد، من بدو الأزمنة إلى زماننا هذا، ولايشتريها إنسان للأكل، وإنّما يشتريها للتسميد ونحوه.

فالنهي الوارد في النصوص المؤيّد بالشهرة والإجماع المنقول إنّما هو عن بيعه حتّى لأجل التسميد ونحوه من المنافع المحلّلة. ولايعارضه ما ورد في جوازه؛ لسقوطه عن الحجّية بإعراض المشهور.

(مسألة ٣) قوله: وفي جواز بيع الميتة الطاهرة... إشكال.

أقول: وجه حرمة التكسّب بالميتة مطلقاً هو إطلاق النصوص الدالّة على حرمته؛ ففي موثّقة السكوني: «**السحت ثمن الميتة**»[١]، وفي مرسلة الصدوق: «**ثمن الميتة سحت**»[٢]، وفي وصية النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام: «**من السحت ثمن الميتة**»[٣]، وفي رواية البزنطي الواردة في أليات الغنم: «**لايأكلها ولايبيعها**»[٤].

ولا دلالة لرواية الصيقل على الجواز؛ فإنّ المدّعى دلالتها عليه بالتقرير، وهو يتوقّف على إثبات كون سكوته عليه السلام عن بيان حكم بيع الميتة لأجل جوازه، ولم يثبت ذلك؛ لاحتمال كونه لأجل التقية؛ فإنّ المنع عن معاملة جلود الميتة المعمولة في غلاف السيف مظنّة التقية؛ لكونه من الآلات اللازمة للحكومة. ويشهد على كون الحديث مقروناً بالتقية التعبير فيه عن الإمام عليه السلام بـ «الرجل».

(مسألة ١١) قوله: وأمّا في حال الهدنة.

أقول: بل الأحوط عدم جواز بيع السلاح للكفّار مطلقاً ـ حتّى في حال الصلح ـ كما عن حواشي الشهيد؛ لأنّ فيه تقوية للكفّار على المسلمين كما ذكره.

وأمّا اعتراض الشيخ عليه بأنّه اجتهاد في مقابل النصّ فهو بالعكس؛ لإطلاق النصّ الوحيد الوارد في بيع السلاح للكفّار؛ وهو رواية علي بن جعفر في كتابه عن

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٧: ٩٣، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٥، الحديث ٥.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٧: ٩٤، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٥، الحديث ٨.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٧: ٩٤، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٥، الحديث ٩.

٤ ـ وسائل الشيعة ١٧: ٩٨، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٦، الحديث ٦.

أخيه قال: سألته عن حمل المسلمين إلى المشركين التجارة، قال: «**إذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس**»[١]، انتهى.

ولم يرد نصّ غيرها في بيع السلاح للكفّار. وباقي النصوص يختصّ ببيع السلاح للفِرَق الباطلة من المسلمين.

والتفصيل حال الصلح والحرب كما في صحيحة أبي بكر الحضرمي[٢] ورواية هند السرّاج[٣] فموردهما أهل الشام، وهم من فرق المسلمين لا محالة؛ فلايشمل بيع السلاح للكفّار رأساً.

(مسألة ١٢) قوله: والأقوى جوازه مع عدم التجسيم، وإن كان الأحوط تركه.

أقول: ما يمكن التمسّك بإطلاقه على شمول الحكم على النقش المرتسم على القرطاس والجدار والثوب وغيرها، وعدم اختصاص الحرمة بالصورة المجسّمة أربع روايات:

ثلاث منها مضمونها بعد تقيّد بعضها ببعض: أنّ من صوّر صورة الحيوان يكلّف يوم القيامة أن ينفخ فيها الروح، وذلك لايناسب إلّا المجسّمة؛ لأنّها الذي صنع كبدن الحيوان، لكنّه ليس فيه الروح، فيكلّف يوم القيامة بنفخ الروح فيه.

ويؤيّده: أنّ المراد من صورة الحيوان هو صورة مجموع بدن الحيوان أو بعضه الحامل للحياة وحده. وأمّا بعضه غير الحامل للحياة وحده ـ كاليد وحده أو الرجل وحده ـ فليس تصويره حراماً قطعاً.

فحينئذٍ نقول: إنّ بدن الحيوان يشمل على سطوح ستّة: القدّام والخلف واليمين واليسار والفوق والتحت، والصورة غير المجسّم ليست إلّا صورة أحد

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٧: ١٠٢، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب٨، الحديث٦.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٧: ١٠١، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب٨، الحديث١.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٧: ١٠١، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب٨، الحديث٢.

سطوح البدن، وليس هذا السطح وحده حاملاً للروح. وأمّا الحامل للروح هو المشتمل على السطوح الستّة، وليس هو إلّا المجسّمة.

فلم يبقِ للاستدلال بها على حرمة مطلق التصوير إلّا صحيح محمّد بن مسلم[1]، ومنطوقه عدم البأس مطلقاً في تماثيل غير الحيوان، ومفهومه انتفاء عدم البأس مطلقاً في تماثيل الحيوان. وذلك لاينافي عدم البأس في بعض مصاديقها وثبوت البأس في بعضها الآخر.

(مسألة١٣) قوله: الغناء حرام.

أقول: في «لسان العرب»: الغناء من الصوت ما طرب به. إلى أن قال: غَنَّى الحمام وتَغنَّى: صَوّت. قال ابن سيّدة: وعندي أنّ الغزل والمدح والهجاء إنّما يقال في كلّ واحد منها غنيت وتغنّيت بعد أن يُلَحَّن فيغنّى به.

والطرب كما في «المصباح المنير»: خفّة تصيبه لشدّة حزن أو فرح، والعامّة تخصّه بالسرور. وطرّب في صوته بالتضعيف رجّعه ومدّه.

وقد دلّ على حرمة الغناء بما هي غناء أحاديث كثيرة، جمع جملة وافية منها في «الوسائل»[2].

والخدشة في الاستدلال بالآيات إنّما تتوجّه لو أُريد الاستدلال بنفس الآيات مع قطع النظر عن الروايات الواردة في تفسيرها، وإلّا فتلك الروايات صريحة في حرمة الغناء بما هي غناء، وهي الصوت المطرب كما تقدّم؛ سواء كان له معنى لهوي أم لا.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٧: ٢٩٦، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٩٤، الحديث ٣.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٢، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٩٩، الحديث ١ و٣ و٦ ـ ١٤ و١٦ و١٧ و٢٠ ـ ٢٣ و٢٥ ـ ٢٧ و٢٩ ـ ٣١.

(مسألة ١٤) قوله: معونة الظالمين في ظلمهم.

أقول: في المسألة مباحث ثمانية:

١ ـ حرمة إعانة الظالم على ظلمه.

٢ ـ حرمة كونه من أعوان الظلمة وذا منصب عندهم.

٣ ـ حكم ما لو كان مكرهاً على الأوّل.

٤ ـ حكم ما لو كان مكرهاً على الثاني.

٥ ـ حكم الأوّل مع كون القيام بمصالح المؤمنين وحوائجهم.

٦ ـ حكم الثاني مع القيام بها.

٧ ـ حكم الثاني إذا انضمّ إليه جهة واجبة، كأمر الإمام به.

٨ ـ حكم المعاملة مع الظَلَمة.

أمّا الأوّل: فلا إشكال في حرمتها بحسب النصوص والفتاوى.

أمّا الثاني: قال شيخنا الأنصاري: المشهور قيّدوا المعونة المحرّمة بكونها في الظلم، والأقوى التحريم مع عدّ الشخص من الأعوان. واستشهد بعدّة من الأحاديث صريحة أو ظاهرة في حرمة كونه معدوداً من أعوان الظلمة وذا منصب عندهم.

وأمّا الثالث: فيمكن التمسّك بنفي الحرمة فيه بقوله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث الرفع **«وما أُكرهوا عليه»**[١]، وبقوله صلى الله عليه وآله وسلم: **«لا ضرر ولا ضرار»**[٢].

ويردّ التمسّك بالأوّل: كونه في مقام الامتنان على الأُمّة، فلا يشمل رفع المكره عليه إذا كان في رفعه ظلم وتجاوز على الأُمّة.

ويردّ الثاني: أنّ مورد قوله صلى الله عليه وآله وسلم: **«لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»** إضرار

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٨، كتاب إحياء الموات، الباب ١٢، الحديث ٣.

الناس بعضهم ببعض، وقد سيق لأجل المنع عن ذلك. فقوله صلى الله عليه وآله وسلم : «لا ضرر ولاضرار» نفي في مقام النهي، كقوله تعالى: ﴿لا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ ولَا جِدالَ في الحجّ﴾[1].

وأمّا كون قيد «في الإسلام» قرينة على إرادة نفي الحكم المستلزم للضرر في الإسلام، فيقتضي نفي حكم حرمة الإعانة إذا كان ضرراً؛ حيث إنّ تركها مع الإكراه عليها مستلزم للضرر.

فيردّه أوّلاً: أنّ حرمة الإعانة على الظلم كما يستلزم الضرر على الفاعل كذلك ترخيصه يستلزم الضرر على المظلومين، فيتساقط جريانه فيهما بالمعارضة، وتبقى الأدلّة الدالّة على حرمة الإعانة على الظلم سالمة عمّا يخصّصها.

وثانياً: أنّ التحقيق في محلّه عدم ثبوت قيد «في الإسلام» في الحديث.

(مسألة ١٤) قوله: بل في كلّ محرّم.

أقول: هذا مبني على حرمة الإعانة على الإثم. والدليل عليها قوله تعالىٰ: ﴿وَلا تَعاوَنُوا عَلَى الإثْمِ وَالعُدْوانِ﴾[2].

وقد اعترض على الاستدلال به بعض الأعاظم: بأنّ التعاون من باب التفاعل؛ فلايصدق إلّا على إعانة اثنين كلّ واحد منهما للآخر.

أقول: إنّ الوحدة والاثنينية لا مدخل لهما في الحرمة؛ فإنّ ملاك الحرمة هو حصول العون على الإثم، وهو يتحقّق في كليهما.

والظاهر: أنّ التعاون هو اشتراك اثنين في عمل واحد يستند حصوله إلى كليهما؛ فربّما لايكون كلّ واحد منهما قادراً على إيجاده وحده، وإنّما يوجد بإعمال

---

١ ـ البقرة (٢): ١٩٧.

٢ ـ المائدة (٥): ٢.

القوّة والقدرة عن كليهما. فالمنهي هو الاشتراك في إيجاد عمل هو إثمٌ، لا إيجاد المقدّمة لإثم يرتكبه غيره.

ويدلّ على عدم حرمة الإعانة على الإثم الأحاديث الواردة في حلّ بيع العنب ممّن يعمله خمراً.

وأمّا الاستدلال على حرمتها: بأنّ دفع المنكر واجب كرفع المنكر، ففيه: أنّ الواجب إنّما هو نهي المرتكب للمنكر وزجره، ولا دليل على وجوب إعدام موضوع المنكر رفعاً أو دفعاً.

نعم، التسبيب للحرام حرام عقلاً وشرعاً. ولايترك الاحتياط في فعل شرط صدور الحرام من الغير إذا فعله بقصد التوصّل إليه، أو مع العلم بدوران صدور الحرام من الغير مداره وجوداً وعدماً.

(مسألة١٥) قوله: يحرم حفظ كتب الضلال.

أقول: الأدلّة التي اُقيمت على حرمته في كلام الشيخ مزيّفة، وعمدة الدليل عليه ما في رواية «تحف العقول» في قوله: «وكلّ منهي عنه أو يقوى به الكفر والشرك أو باب يوهن به الحقّ، فهو حرام محرّم بيعه وشراؤه وإمساكه»[1]، المؤيّد بنفي الخلاف عن حرمتها في «التذكرة».

(مسألة١٥) قوله: ونسخها وقراءتها ودرسها وتدريسها.

أقول: لأنّ كلّ ذلك من قبيل حفظ المطالب المضلّة بالكتابة أو القراءة أو المطالعة والدرس والتدريس في الخارج أو الذهن.

(مسألة١٦) قوله: عمل السحر.

أقول: السحر كمايستفاد من التأمّل في كلمات أهل اللغة والفقهاء ما يوجب

---

١ ـ تحف العقول: ٣٣٣.

وقوع شيء في الوهم على خلاف حقيقته بالغلبة على البصر والسمع أو غيرهما.

ويشهد له قوله تعالىٰ: ﴿فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾[1]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ﴾[2]، وهو حرام إجماعاً.

وقد ادّعى فخر المحقّقين في «الإيضاح» كون حرمتها من ضروريات الدين، وأنّ مستحلّها كافر.

(مسألة١٦) قوله: بل يلحق به، أو يكون منه الشعبذة.

أقول: الشعبذة هي الحركة السريعة بحيث يوجب الاشتباه في الحسّ، وهي حرام بلا خلاف ظاهراً.

(مسألة١٦) قوله: والتنجيم.

أقول: التنجيم على أقسام ثلاثة:

الأوّل: الإخبار عن مجرّد الأوضاع الفلكية المبنية على حركات الكواكب، كالخسوف. وليس ذلك محرّماً.

الثاني: الإخبار عن الحوادث الأرضية على وجه الظنّ المستند إلى التجربة ـ محصّلها أو منقولها ـ في وقوع تلك الحوادث السماوية بإرادة الله تعالى، من دون اعتقاد ربط بينهما.

الثالث: الإخبار عنها مستنداً إلى تأثير الأوضاع الفلكية فيها بالاستقلال أو بالمدخلية، وهو المصطلح عليه بالتنجيم. فظاهر الفتاوى والنصوص حرمته مؤكّدة.

ثمّ إنّه ينبغي التعرّض هنا لحكم اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات. وهو يتصوّر على وجوه:

---

١ ـ طه (٢٠): ٦٦.

٢ ـ الأعراف (٧): ١١٦.

الأوّل: اعتقاد الاستقلال في التأثير؛ بحيث يمتنع التخلّف عنها. ظاهر كثير من العبارات أنّه كفر.

الثاني: اعتقاد أنّها تفعل الآثار المنسوبة، والله سبحانه هو المؤثّر الأعظم. قال المجلسي: هذا كفر، وهو ظاهر أكثر العبارات المتقدّمة.

ولعلّ وجهه: أنّ نسبة الأفعال التي دلّت ضرورة الدين على استنادها إلى الله تعالى ـ كالخلق والرزق والإحياء والإماتة وغيرها ـ إلى غيره تعالى فمخالف لضرورة الدين.

لكن ظاهر الشهيد في «القواعد»: أنّه خطأ، ولكنّه ليس كفراً.

الثالث: اعتقاد استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار. وظاهر كلمات كثير من الفقهاء كونه كفراً، إلّا أنّ مقتضى كلام الشهيد أنّه خطأ وليس كفراً.

الرابع: الاعتقاد بكون ربط الحركات بالحوادث من قبيل ربط الكاشف والمكشوف. والظاهر أنّه لم يقل أحد بكونه كفراً.

قال شيخنا البهائي: وما روي في صحّة علم النجوم وجواز تعلّمه محمول على هذا المعنى.

(مسألة ١٧) قوله: يحرم الغشّ.

أقول: الغشّ يكون بإخفاء الأدنى في الأعلى كمزج الجيّد بالرديء، وغير المراد بالمراد كإدخال الماء في اللبن، وإظهار الصفة الجيّدة المقصود واقعاً وهو التدليس، وإظهار الشيء على خلاف جنسه كبيع المُموّه على أنّه ذهب أو فضّة.

ومقتضى صحيحة ابن مسلم[1] ورواية سعد الإسكاف[2] ورواية الحلبي

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٨: ١١٢، كتاب التجارة، أبواب أحكام العيوب، الباب ٩، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٧: ٢٨٢، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٨٦، الحديث ٨.

الثانية[١] أنّه لايشترط في حرمة الغشّ كونه ممّا لايعرف إلّا من قبل البائع. فيجب الإعلام بالعيب الخفي، إلّا أن ينزّل الحرمة فيها على ما إذا تعمّد الغشّ برجاء التلبيس على المشتري وعدم التفطّن له، وإن كان من شأن ذلك العيب أن يتفطّن له. فلايجب الإعلام إذا أمكن تفطّن المشتري بالعيب.

والحرام هو تعمّد الغشّ برجاء التلبيس على المشتري وعدم تفطّنه له.

وأمّا صحّة البيع أو فساده مع الغشّ ففي «جامع المقاصد»: أنّ فيه وجهين: من تغليب الإشارة على الوصف أو بالعكس؛ فإنّ المقصود بالبيع هو اللبن والجاري عليه العقد هو المشوب.

قال شيخنا الأنصاري: وهو مبني على إرادة الصحيح من عنوان المبيع. ولكنّه ليس كذلك، بل وصف الصحّة ملحوظ على وجه الشرطية، وليس مقوّماً للمبيع، كما يشهد به العرف والشرع.

ولو فرض كون المراد من عنوان المشار إليه هو الصحيح لم يكن إشكال في تقديم العنوان.

ومورد التردّد في مسألة تعارض الإشارة والعنوان من جهة اشتباه ما هو المقصود بالذات بحسب الدلالة اللفظية، دون ما إذا كان المقصود بالذات معلوماً.

(مسألة١٨) قوله: يحرم أخذ الأجرة على ما يجب عليه فعله عيناً، بل ولو كفائياً على الأحوط.

أقول: الأدلّة التي استدلّ بها على حرمة أخذ الأُجرة على الواجبات ثلاثة:

١ ـ الإجماع في كلام «مجمع البرهان» و«جامع المقاصد» و«الرياض».

٢ ـ المنافاة للإخلاص لانتقاضه طرداً وعكساً بالمندوب والواجب التوصّلي.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٨: ١١٣، كتاب التجارة، أبواب أحكام العيوب، الباب ٩، الحديث ٣.

٣ ـ التنافي الذاتي بين صفة الوجوب والتمليك؛ لأنّ المملوك والمستحقّ لايملك ثانياً.

توضيحه: أنّ الذي يقابل بالمال لابدّ أن يكون كنفس المال ممّا يملكه المؤجر حتّى يملّكه المستأجر في مقابل تمليك المال إيّاه، كما إذا آجر نفسه لدفن ميّت لايجوز له أن يؤجر نفسه من شخص آخر له ثانياً. وليس إلّا لأنّ الفعل صار مستحقّاً للأوّل ومملوكاً له فلا معنى لتمليكهم ثانياً. وحاصل الإيجاب جعل الغير مستحقّاً لهذا العمل في الواجب العيني.

وأمّا الواجب الكفائي فإنّه بمنزلة قولك: «استأجرتك لتمليك منفعتك المملوكة لك أو لغيرك».

ويمكن ردّه في الواجب العيني ـ فضلاً عن الواجب الكفائي ـ بإمكان منع المنافاة؛ فإنّ استحقاق الشارع ليس من قبيل استحقاق الآدمي.

والأظهر: حرمته في ثلاث موارد:

الأوّل: إذا كان الواجب تعبّدياً؛ لمنافاته مع قصد القربة.

الثاني: إذا كان المستفاد من دليل الوجوب كون الواجب متعلّق حقّ الغير.

الثالث: إذا كان الواجب عينياً تعيينياً؛ لما ذكره الشيخ من أنّ أخذ الأُجرة عليه مع كونه واجباً مقهوراً من قِبل الشارع على فعله أكل للمال بالباطل؛ لأنّ عمله هذا لايكون محترماً؛ لأنّ استيفاءه منه لايتوقّف على طيب نفسه؛ لأنّه يقهر عليه مع عدم طيب النفس والامتناع.

أقول: وقد بيّنا فيما مرّ: أنّ المراد من الباطل في الآية مقابل الحقّ، كما هو المراد في سائر الآيات التي وردت فيه كلمة الباطل.

وبالجملة: لا دليل على حرمة أخذ الأُجرة على الواجبات مطلقاً.

وأمّا دعوى الإجماع: فمردودة بما نقله الشيخ عن فخرالدين وجماعة من

التفصيل بين العبادات وغيرها. ثمّ قال: ويكفي في ذلك ملاحظة الأقوال التي ذكرها في «المسالك».

وأمّا الحرف والصنائع: فالوجه في جواز أخذ الأجرة عليها ـ مضافاً إلى كون الوجوب فيها كفائياً ـ أنّ الواجب فيها هو صدور العمل دون ما يحصل بالعمل ـ فلا إشكال في أخذ الأُجرة على حاصل العمل، وهو المقصود من بذل المال دون صدوره ـ لا المعنى المصطلح عليه الذي يطلق على العبادات والمعاملات؛ أي الفاسد في مقابل الصحيح.

وأمّا ما استند إليه المحقّق النائيني ﴿﴾ في حرمة أخذ الأُجرة على الواجبات: من أنّ المعتبر في متعلّق الإجارة القدرة عليه عقلاً وشرعاً، وما أوجبه الشارع ليس مقدوراً شرعاً؛ فإنّ القدرة إنّما تتعلّق بسوى الطرفين لا الممتنع والواجب.

ففيه: أنّ الغرض من اعتبار القدرة على مورد الإجارة هو حصول متعلّق الإجارة؛ فلاينافي كونه واجباً شرعاً.

(مسألة٢٣) قوله: الاحتكار؛ وهو حبس الطعام وجمعه.

أقول: احتكار الطعام ـ كما في «الصحاح» ـ جمع الطعام وحبسه يتربّص به الغلاء. ولا خلاف في مرجوحيته، وقد وقع الخلاف في حرمته.

وقال في «الجواهر»: «إنّ موضوع البحث حبس الطعام انتظاراً لغلوّ السعر على حسب غيره من أجناس التجارة، لا مع قصد الإضرار بالمسلمين، ولو بشراء جميع الطعام فيسعره عليهم بما يشاء، أو لأجل صيرورة الغلاء بالناس بسبب ما يفعله أو لإطباق المعظم على الاحتكار على وجه يحصل الغلاء»[١].

---

١ ـ جواهر الكلام ٢٢: ٤٨٠.

وقال شيخنا الأنصاري في «المكاسب»: الأقوى حرمة احتكار الطعام بشرط عدم باذل الكفاية.

أقول: وذلك ينطبق على ما ذكره في «الجواهر» ووجه قوّة القول بالحرمة ـ حينئذٍ ـ هو دلالة النصوص على حرمته بشرط عدم وجود باذل غيره، وإلّا فالتمسّك بقاعدة لا ضرر على حرمته مخدوش؛ بأنّ الاحتكار منع النفع عليه وليس إضراراً، وإن كان لايبعد صدق الإضرار عليه عرفاً.

(مسألة ٢٤) قوله: لايجوز مع الاختيار الدخول في الولايات والمناصب والأشغال من قِبل الجائر.

أقول: ليست حرمتها لمجرّد دخول الوالي تحت أعوان الظَلمة، بل لكون الولاية والحكومة بنفسها من شؤون الإمام، ولا تجوز لغير الإمام ومن نصبه.

وتدلّ على حرمتها روايات كثيرة، وقد وردت روايات أُخرى في جوازها في بعض الموارد، والقدر المتيقّن منها الولاية لمن عمل بالعدل والإحسان إلى المؤمنين وتصدّى لإجراء الأحكام الشرعية، وأذن له الإمام عليه السلام أو نائبه في ذلك حدوثاً أو بقاءً بنصبه أو تقريره على ذلك.

وأمّا تجويزها لأجل توقّف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليها فيتعارض أدلّة تحريمها مع أدلّة وجوبها.

فممنوع أمّا أوّلاً؛ فلأنّ من شرط وجوبهما عدم توقّفهما على ارتكاب المنكر لا محالة.

وأمّا ثانياً؛ فلأنّ مورد التعارض أن تكون أدلّة الطرفين دالّة على حكمين متضادّين لعنوان واحد، لا عنوانين بينهما عموم من وجه كما فيما نحن فيه. بل هو من قبيل التزاحم؛ فليقدّم الأهمّ منهما على غير الأهمّ، الثابت أهمّية أحدهما عن الآخر بالنصّ أو العقل.

ومع إمكان الاستئذان من الإمام أو نائبه الخاصّ أو العامّ لا تصل النوبة إلى ذلك.

وأمّا الروايات الدالّة على أنّ «كفّارة عمل السلطان البرّ بالإخوان»[1] وما في معناها فلا تدلّ على جوازها، بل على كونها معصية كفّارتها البرّ بالإخوان المؤمنين.

نعم، لا إشكال في جواز الولاية من قبل الجائر لأجل التمكّن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر العامّتين الشاملتين على الناحية المولّى عليها؛ فإنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كذلك يتوقّف على قدرة الحكومة، ولا يتحقّق بدونها. فالولاية لأجل ذلك.

وإذا اقترنت بالعدل ولم تشمل على حرام من الظلم وغيره مأذونة من قبل الإمام عليه السلام لمن نالها من شيعته.

وبعبارة أُخرى: أنّ تصدّي بعض مواليهم وشيعتهم لما هو من شؤون ولاية الإمام عليه السلام لأجل إصلاح إقامة أحكام الشرع المبين؛ بحيث لولاه لاندرست أحكام الشرع وضاع المعروف وشاعت المنكرات، ممّا يقطع برضا الإمام له وإذنه فيه، كما يحرز رضاه في صرف ماله عليه السلام في ذلك.

وممّا يسوّغ الولاية من قبل الجائر القيام بمصالح العباد، فقد نقل الشيخ في «المكاسب» عن بعض الفقهاء دعوى الإجماع عليه، حيث قال: إنّ تقلّد الأمر من قِبل الجائر جائز إذا تمكّن معه من إيصال الحقّ لمستحقّه بالإجماع والسنّة الصحيحة.

أقول: ويدلّ على جوازها بل استحبابها روايات كثيرة مشتملة على الصحيح وغيره؛ وهي إذن صريح من قبلهم عليهم السلام في ذلك.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٧: ١٩٢، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤٦، الحديث ٣.

ملحقات على المكاسب المحرّمة

نذكر فيها جملة من المحرّمات؛ تبعاً للشيخ قدس سره في «المكاسب»:

١ ـ الإضرار بالمسلم

الإضرار بالمسلم بجميع أنواعه لايحلّ بالاضطرار ولا بالإكراه عليه. وليس كسائر المحرّمات غير الراجعة إلى الغير.

توضيحه: أنّ الاضطرار إلى ارتكاب محرّم بلا علاج يتوسّل إليه في رفع الضرورة، وكذا إذا اُكره عليه بحيث إذا لم يرتكبه أوقعه المكره ـ بالكسر ـ في ضرر لنفسه أو عرضه أو ماله بما لايتحمّل عادة.

والإكراه إنّما يتحقّق بتوعيد الضرر على ترك المكرَه عليه لنفسه أو ولده أو أهله أو والديه أو إخوته، وكلّ من يرجع أمره إليه، بل كلّ من يحذر عليه من الضرر على إخوانه المؤمنين و﴿الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[١].

ويعتبر في تسويغ الإكراه للمحرّمات عدم القدرة على التفصّي عنها، كما صرّح به في «الشرائع» في مسألة الإكراه على الولاية من قبل الجائر.

والمراد منها عدم القدرة على ما يتخلّص به عن الإكراه. ويحصل به التحفّظ عن الضرر المتوعّد على ترك المكرَه عليه، كما إذا اُكره على الكذب وأمكن له التخلّص عنه بالتورية، أو اُكره على أخذ المال عن المسلم جبراً وأمكن له ردّه إليه في الخفاء.

وترتفع حرمته بالفعل لحديث الرفع قال صلى الله عليه وآله وسلم: «رُفع عن اُمّتي تسعة

---

١ ـ الحجرات (٤٩): ١٠.

أشياء: ما اضطرّوا إليه وما أُكرهوا عليه...»[١]. والآية الشريفة: ﴿**مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[٢].

وأمّا الإضرار إلى مسلم: فلا ترتفع حرمته بالاضطرار ولا بالإكراه؛ لكون الرفع في قوله: «رفع عن أُمّتي» في مقام الامتنان على الأُمّة؛ فلايشمل رفع الضرر عن مسلم إذا استلزم رفعه إيقاعه على مسلم آخر؛ لمنافاته الامتنان على الأُمّة.

وما قيل بالفرق بين الإضرار المضطرّ إليه والمكره عليه، وإنّ الحديث لايشمل الإضرار المكرَه عليه؛ لأنّه من ناحية المكره ـ بالكسر ـ وقد حرّمه الشارع عليه، وليس من ناحية المباشر المكره ـ بالفتح ـ لكي يستلزم رفع حرمته ما أُكره عليه عنه مستلزماً ترخيص إيقاعه غيره في الضرر.

فممنوع؛ فإنّ الإضرار هو فعل المباشر، وهو الذي أقدم عليه بالاختيار، ولايوجب الإكراه عليه سلب الاختيار عنه؛ فيترتّب عليه ما يترتّب على فعل المختار من الأحكام التكليفية والوضعية في باب الضمانات والحدود والديات.

فجريان حديث الرفع في رفع حرمة الإضرار المكرَه عليه مستلزم لترخيص الإقدام في إضرار الغير لا محالة، كجريانه في رفع حرمة الإضرار إذا كان مضطرّاً إليه.

٢ ـ القمار

قال في «لسان العرب»: قامَر الرجل مقامرة وقماراً راهنه، وتقامروا لعبوا القمار. وفي «مجمع البحرين»: وأصل القمار الرهن على اللعب بشيء من الآلات المعدّة له. وربّما أُطلق على اللعب بالخاتم والجوز.

وفي «المصباح» قامرته: غلبته في القمار.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

٢ ـ الحجّ (٢٢): ٧٨.

وفي «القاموس»: قامره مقامرة وقماراً فقمره: راهنه فغلبه.

أقول: ويتعدّي بالباء إلى المال والشيء المرهون، كما في حديث زياد بن عيسى ومحمّد بن علي، قال عليه السلام: «**كانت قريش تقامر الرجل بأهله وماله**»[1].

وقد تدخل الباء بمعنى الاستعانة إلى آلات القمار، كما في حديث جابر قيل يارسول الله: ما الميسر؟ قال: «**كلّ ما تقومر به؛ حتّى الكعاب والجوز**»[2].

وأمّا الأحاديث الواردة في القمار فالمستفاد منها ليس إلّا حرمة المراهنة على اللعب دون نفس اللعب.

نعم، حديث «مناهي النبي صلى الله عليه وآله وسلم»[3] مطلق، لكنّه يحمل على المقيّدات. مضافاً إلى ضعفه بحسب السند وكون النهي فيه في سياق النهي عن بعض المكروهات.

نعم، يمكن استفادة حرمة مطلق اللعب بآلات القمار من الروايات الدالّة على حرمة الشطرنج[4]؛ فإنّها مطلقة، ولا تختصّ بصورة المراهنة.

فهي بضميمة ما دلّ من الروايات: أنّ الشطرنج ميسر[5] الظاهرة في أنّ حرمتها لأجل كونها ميسراً تدلّ على أنّ كلّ ميسر يحرم اللعب به مطلقاً كالشطرنج، وأنّ المراد بالأمر بالاجتناب عنه في الآية لايختصّ بصورة المراهنة به.

ويدلّ عليه أيضاً صحيحة معمر بن خلّاد عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «النرد

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٧: ١٦٤، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٣٥، الحديث ١ و ٩.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٧: ١٦٥، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٣٥، الحديث ٤.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٧: ٣٢٥، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ١٠٤، الحديث ٦.

٤ ـ وسائل الشيعة ١٧: ٣١٨، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ١٠٢، الحديث ١ و ٣ و ٤ و ٧ و ٩ و ١٠ و ١٢، والباب ١٠٣، الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٤.

٥ ـ وسائل الشيعة ١٧: ٣٢١، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ١٠٢، الحديث ١٢ و ١٤ و ١٥، والباب ١٠٤، الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥ و ٨ و ١١ و ١٢.

والشطرنج والأربعة عشر بمنزلة واحدة، وكلّ ما قومر عليه فهو ميسر»[1].

وممّا يؤكّد إطلاق الروايات الواردة في النهي عن الشطرنج: أنّ حرمة القمار والمراهنة بالشطرنج أو غيره لم تكن مورداً للخلاف، بل كانت مجمعاً عليها بين العامّة والخاصّة.

والذي كان مورد النظر بين الفقهاء في عصر الأئمّة عليهم السلام هو حكم الله بالشطرنج في نفسه؛ فعن الشافعية اللعب بالشطرنج، وعن الحنابلة يكره اللعب به.

٣ ـ الرشوة

ينبغي هاهنا تنقيح أمرين:

أحدهما: معنى الرشوة لغةً وعرفاً.

والثاني: الفرق بينها وبين عناوين الجعل والارتزاق والهدية، وحكم الأقسام الأربعة.

أمّا المقام الأوّل فنقول: إنّه قد ذكر في معناها وجوه:

١ ـ ما ذكره في «القاموس»: الرشوة مثلثةً الجُعل.

٢ ـ ما ذكره في «الفائق»: الرشوة الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة.

٣ ـ ما ذكره في «نهاية» ابن الأثير، فذكر بمثله وزاد: ما يدفع لأجل أخذ الحقّ أو دفع الظلم فليس من الرشوة ويطابقه ما عن السيّد الشريف وشرح الزرقاني: إنّما الإعطاء لإحقاق باطل أو إبطال حقّ.

٤ ـ ما ذكره في «المصباح» و«تاج العروس» و«مجمع البحرين»: الرشوة إعطاء الحاكم ليحكم له أو يحمله على ما يريد.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٧: ٣٢٣، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ١٠٤، الحديث ١.

٥ ـ ما ذكره بعض الأعاظم في عصرنا: الظاهر عند العرف صدقها على ما يعطى بإزاء عمل مبني على المجّانية شرعاً أو عرفاً.

أقول: والمتحصّل منها: أنّ الإعطاء لأجل الحكم له بالحقّ أيضاً رشوة على جميع التعاريف، إلّا تعريف «النهاية».

ويدلّ على شمول الرشوة عليه رواية يوسف بن جابر: «**لعن رسول الله من نظر إلى فرج امرأة، ورجلاً خان أخاه في امرأته، ورجلاً احتاج الناس إليه لفقهه فسألهم الرشوة**»[١].

وأمّا المقام الثاني فنقول: إنّ الرشوة هي ما يعطيه أحد المتحاكمين إلى القاضي ليحكم لنفعه، ولا إشكال في حرمتها. وفي «المسالك»: أنّ على تحريمها إجماع المسلمين، وفي المستفيضة: «أنّها كفر بالله العظيم، أو شرك»[٢].

وأمّا الجعل: فهو أُجرة عمل القضاوة والحكم التي يأخذها عن السلطان أو الإمام الذي نصبه للقضاوة. فالظاهر حرمته؛ لصحيحة عمّار بن مروان قال أبوعبدالله عليه السلام: «**كلّ شيء غلّ من الإمام فهو سُحت، والسُحت أنواع كثيرة؛ منها ما يصيب من أعمال الولاة الظلمة، ومنها أُجور القضاة وأُجور الفواجر وثمن الخمر والنبيذ والمسكر والربا بعد البيّنة، وأمّا الرشا يا عمّار فهو كفر بالله العظيم ورسوله**»[٣].

وما ذكر من التشكيك في دلالتها على حرمته أُجرة القاضي مطلقاً، من رجوع ضمير «منها» في قوله: «**ومنها أُجور القضاة**» إلى قوله: «**ما يصيب من أعمال ولاة الظلمة**» فتختصّ بأُجور قضاة الظلمة بقرينة أنّ كلمة «منها» لم تتكرّر

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢٢، كتاب القضاء، أبواب آداب القاضي، الباب ٨، الحديث ٥.

٢ ـ راجع وسائل الشيعة ١٧: ٩٢، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٥.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٧: ٩٥، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٥، الحديث ١٢.

في أُجور الفواجر وثمن الخمر وما بعد ذلك.

فممنوع جدّاً، بل هي بعينها قرينة على كون قوله: «**ومنها أُجور القضاة**» معطوفاً على قوله: «**ومنها يصيب...**» إلى آخره. ورجوع ضمير كليهما إلى أنواع السحت؛ فإنّ عدم تكرّر كلمة «منها» في أُجور الفواجر وثمن الخمر وما بعد ذلك يدلّ على أنّ كلمة «منها» قبل أُجور القضاة خبر عن جميعها.

ومن البديهي: أنّ أُجور الفواجر وثمن الخمر ليس من أنواع ما اُصيب من أعمال الظلمة، بل من أنواع السحت؛ فيرجع ضمير «منها» إلى أنواع السُحت لامحالة.

فأُجور القضاة بنفسها من أنواع السحت في قبال ما اُصيب من أعمال الظلمة، فهي محرّمة؛ سواء اُخذ من الظلمة أو غيرهم.

وأمّا الهدية لأجل جلب محبّة القاضي والحاكم؛ لتكون سبباً لحكم ما يريده المهدي، فهي أيضاً مشمولة لعنوان الرشوة بناءً على ما ذكره في «القاموس» و«المصباح» وغيرهما في معناها. وإن منعنا لشموله على الهدية فهي أيضاً محرّمة؛ لما ورد عن أمير المؤمنين: «**إنّ أخذ الوالي هدية كان غلولاً**»[1]، وما ورد «**أنّ هدايا العمّال غلول**»، و«**أنّ هدايا العمّال سحت**»[2].

وما ورد عن الرضاعليه السلام في تفسير ﴿**أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ**﴾[3]: «**هو الرجل يقضي لأخيه حاجة، ثمّ يقبل هديته**»[4]، وإن كان يمكن حملها على كونها مسبوقة بالمصانعة.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٧: ٩٤، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٥، الحديث ١٠.

٢ ـ راجع المبسوط ٨: ١٥١، وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢١، كتاب القضاء، أبواب آداب القاضي، الباب ٨، الحديث ١.

٣ ـ المائدة (٥): ٤٢.

٤ ـ وسائل الشيعة ١٧: ٩٥، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٥، الحديث ١١.

٤ ـ النجش

وقد وقع الاختلاف في معناه بين أهل اللغة، والقدر المسلّم منه وهو أن يزيد الرجل ثمن السلعة وهو لايريد شراءها، ولكن ليسمعه غيره فيزيد بزيادته.

ولا خلاف بين الشيعة والسنّة في حرمته، ويدلّ عليها روايات.

٥ ـ بيع المصحف (القرآن الكريم)

قال في «مفتاح الكرامة»[١] في شرح قول العلّامة في «القواعد»: «ويحرم بيع المصحف، بل يباع الجلد والورق»: كما في «النهاية» و«السرائر» و«التحرير» و«التذكرة» و«نهاية الإحكام» و«الدروس» و«جامع المقاصد». واستدلّ عليه في «نهاية الإحكام» بمنع الصحابة عنه وعدم العلم بالمخالف.

إلى أن قال: لكن أخبار الباب متظافرة منجبرة بالعمل؛ حتّى ممّن لايعمل بأخبار الآحاد.

واختاره شيخنا الأنصاري رحمه الله في «المكاسب»، ثمّ ذكر: أنّ الحرمة تكليفية، ولا تستلزم بطلان البيع.

وقال في «الجواهر»: «والتحقيق الجواز؛ لإطلاق الأدلّة وإطلاق كثير من الفتاوى في مقام ذكر شرائط البيع وغيره؛ حتّى في مسألة بيع المصحف من الكافر؛ فإنّ كلامهم هناك بإطلاقه شامل لجواز بيعه من المسلم من غير تقييد بالآلات، بل السيرة القاطعة أقوى شاهدٍ على ذلك»[٢].

---

١ ـ مفتاح الكرامة ٤: ٨٢ / السطر١٦.

٢ ـ جواهر الكلام ٢٢: ١٢٦.

أقول: ما ذكره شيخنا الأنصاري من كون حرمة بيع المصحف تكليفية ولا تستلزم البطلان، هو المستفاد من كلمات القوم؛ قال في «مفتاح الكرامة»[١]: قال في «القواعد»: ولو اشتراه الكافر فالأقرب البطلان، وزاد: كما في «التحرير» و«التذكرة» و«الإرشاد» و«نهاية الإحكام» و«الإيضاح» و«الدروس» و«جامع المقاصد» و«المسالك» و«الروضة».

أقول: الظاهر ـ مع قطع النظر عن كلمات القوم ـ هو الكراهة؛ لأنّه مقتضى الجمع بين الأخبار المانعة المشتملة على الموثّقة؛ وهي موثّقة سماعة[٢]، والأخبار المجوّزة المشتملة على الصحيحة؛ وهي صحيحة روح بن عبد الرحيم[٣].

كما أنّ المستفاد من الأخبار المانعة عن البيع: أنّ المنع عنه لأجل إجلال القرآن من أن يقابل بالثمن، لا سلب المالية عنه حتّى يستلزم بطلان البيع.

فالأقوى بحسب الفتاوى والنصوص عدم بطلان البيع بحسب الحكم الوضعي وكراهته بحسب الحكم التكليفي، لولا الشهرة الموهمة لإعراض الأصحاب عن الأخبار المجوّزة. فالأحوط التجنّب عن بيع المصحف المشتمل على الخطوط القرآنية وبيع جلده وقرطاسه.

٦ـ النوح بالباطل

ذكره شيخنا الأنصاري في «المكاسب المحرّمة» تبعاً للشيخ المفيد والشيخ الطوسي وسلّار والحلّي والمحقّق ومن تأخّر عنه.

والظاهر حرمته من حيث كونه كذباً، كما يستظهر من النصوص الواردة فيه.

---

١ ـ مفتاح الكرامة ٤: ٨٣ / السطر ١٨.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٧: ١٥٨، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٣١، الحديث ٢.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٧: ١٥٨، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٣١، الحديث ٤.

٧ ـ اللهو

قال في «مصباح الفقاهة»: «لا خلاف بين المسلمين قاطبة في حرمة اللهو في الجملة، بل هي من ضروريات الإسلام».

ثمّ قال: «دلّت الضرورة على جواز اللهو في الجملة وكونه من الأُمور المباحة كاللعب بالسبحة أو اللحية أو الحبل أو الأحجار ونحوها».

ثمّ قال: «فلابدّ من حملها ـ أي حمل النواهي ـ على قسم خاصّ من اللهو ـ أعني الغناء ونحوه ـ كما هو الظاهر، أو حملها على وصول الاشتغال بالأُمور اللاغية إلى مرتبة يصدّ فاعله عن ذكر الله».

ثمّ قال: «لا نعرف وجهاً صحيحاً لما ذكره المصنّف ـ أي الشيخ ـ من تقوية حرمة الفرح الشديد»[١].

وفي «مجمع البحرين»: قال الله تعالىٰ: ﴿لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ﴾[٢]؛ أي ساهية مشغولة بالباطل عن الحقّ وتذكّره.

وقال تعالىٰ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الحَدِيثِ﴾[٣]؛ أي باطله وما يلهى عن ذكر الله. وقال تعالىٰ: ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ﴾[٤]؛ أي أشغلكم التفاخر في كثرة المال عن ذكر الله.

وقال تعالىٰ: ﴿لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللهِ﴾[٥].

---

١ ـ مصباح الفقاهة ١: ٤٢٠ و٤٢٢ و٤٢٣.

٢ ـ الأنبياء (٢١): ٣.

٣ ـ لقمان (٣١): ٦.

٤ ـ التكاثر (١٠٢): ١.

٥ ـ النور (٢٤): ٣٧.

وفي «المصباح المنير»: لهوتُ به لهواً: أولعت به، قال الطرطوشي: وأصل اللهو الترويح عن النفس بما لا تقتضيه الحكمة، وألهاني الشيء: شغلني.

وفي «لسان العرب»: «اللهو لهوت به ولعبت به وشغلك من هوى وطرب ونحوها... إلى أن قال: واللهو اللعب، يقال: لهوت بالشيء ألهو به لهواً وتلهّيت به إذا لعبت وتشاغلت وغفلت به عن غيره»[١].

قال في «المكاسب»: «نعم لو خصّ اللهو بما يكون من بطر، وفسّر بشدّة الفرح كان الأقوى تحريمه. ويدخل في ذلك الرقص والتصفيق والضرب بالطشت بدل الدفّ»[٢].

قال في «الجواهر» كتاب الشهادات: لا خلاف في أنّ العود والصنج وغير ذلك من آلات اللهو حرام؛ بمعنى أنّه يفسق فاعله ومستمعه، بل الإجماع بقسميه عليه.

أقول: اللهو له وجوه من المعنى:

١ ـ مطلق اللعب، كما يظهر من «الصحاح» و«القاموس» قال الشيخ: والقول بحرمته شاذّ مخالف للمشهور والسيرة؛ فإنّ اللعب هي الحركة لا لغرض عقلائي. ولا خلاف ظاهراً في عدم حرمته على الإطلاق.

٢ ـ مطلق الحركات لايتعلّق بها غرض عقلائي مع انبعاثها عن القوى الشهوية. قال الشيخ: ففي حرمته تردّد.

٣ ـ اللهو بما يكون من بطر، وفسّر بشدّة الفرح.

قال الشيخ: والأقوى تحريمه، ويدخل في ذلك الرقص والتصفيق والطرب بالطشت بدل الدفّ، وكلّما يفيد فائدة آلات اللهو.

---

١ ـ لسان العرب ١٥: ٢٥٨.

٢ ـ المكاسب، الشيخ الأنصاري: ٥٤ / السطر ٩.

٤ ـ ما ألهى عن ذكر الله. ويدلّ على حرمته قوله عليه السلام : «**كلّما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر**»(١)؛ فيدخل في قوله تعالىٰ: ﴿**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ**﴾(٢). وإليه ينظر قوله تعالىٰ: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ**﴾(٣).

٥ ـ اللهو بمعنى الغناء واستعمال آلات الطرب. ولا إشكال في حرمته.

والظاهر: أنّ اللهو الحرام هو كلّ عمل مطرب، وهو الملهي عن ذكر الله. والطرب نوع خفّة تطرأ العقل نظير السكر.

ومن أظهر مصاديقه هو الغناء واستعمال الملاهي وكلّما يفيد فائدة آلات اللهو كالرقص الموجب للطرب وغيره. وأمّا حرمة استماع الغناء فقد عقد لها باباً في «الوسائل»، وذكر فيه خمسة أحاديث، فراجع(٤).

٨ ـ أكل المال المشتبه بالحرام

المال المشتبه المأخوذ من يد المسلم على خمسة أقسام:

القسم الأوّل: أن لايعلم كون بعض أمواله حراماً. فلا إشكال ـ حينئذٍ ـ في حلّ المال المأخوذ منه؛ للإجماع وجريان قاعدة اليد والأخبار الواردة في حلّ جوائز السلطان الجائر.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٧ : ٣١٥، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ١٠٠، الحديث ١٥.

٢ ـ المائدة (٥): ٩٠.

٣ ـ لقمان (٣١): ٦.

٤ ـ راجع وسائل الشيعة ١٧ : ٣١٦، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ١٠١، ويدلّ عليها أيضاً الباب ٩٩، الحديث ١ و٣ و٥ و٦ و٧ و٨ و١١ و١٢ و١٦ و١٩ و٢٠ و٢٢ و٢٥ و٢٩ و٣٢، بل والحديث ٣٠ و٣١.

القسم الثاني: أن يعلم كون بعض أمواله حراماً، ولكن كانت الشبهة غير محصورة؛ لعدم منجّزية العلم الإجمالي مع كون الشبهة غير محصورة.

والمراد منها ما كان احتمال إصابة كلّ واحد من الأطراف على الحرام المعلوم بالإجمال لأجل كثرة الأطراف بالغاً في الضعف مرتبة لايعتدّ به عند العقلاء، ويحصل لهم الطمأنينة وسكون النفس، وينتفي عنهم الاضطراب، وهو حجّة عندهم وقد أمضاه الشرع حيث لم يردع عنه.

ومن هذا الباب حجّية الوثوق والاطمئنان عندهم يعدّونه علماً مع وجود احتمال الخلاف فيه وجداناً.

أو المراد منها: ما لايقدر المكلّف على الجمع بين ارتكاب جميعها، فلا تحرم المخالفة القطعية؛ للعلم الإجمالي بوجود الحرام فيها بالفعل؛ لعدم القدرة عليها، فلا تجب الموافقة القطعية أيضاً؛ لكون وجوب الموافقة القطعية للحرمة المعلومة بالإجمال لأجل عدم جريان الأُصول في أطرافها؛ لاستلزامه المخالفة القطعية. فمع انتفاء فعلية حرمة المخالفة القطعية تجري أصالة الحلّ الجارية في المأخوذ من يد مسلم بلا إشكال.

القسم الثالث: أن يعلم كون بعض أمواله حراماً مع كون الشبهة محصورةً، لكن كان بعض أطراف الشبهة خارجاً عن محلّ الابتلاء بالنسبة إلى هذا المكلّف، فتجري أصالة حلّ المأخوذ من يد المسلم بلا معارض؛ لعدم جريانها في الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء، ولعدم أثر عملي له بالنسبة إلى هذا المكلّف، المبيّن في محلّه أنّ الأُصول لا تجري فيما لايترتّب عليه أثر عملي.

مضافاً إلى أنّه يقبح التكليف عند العقلاء بالتحريم والمنع ممّا كان خارجاً عن محلّ ابتلاء المكلّف.

فالإنشاءات التحريمية العامّة لجميع المكلّفين بالنسبة إلى جميع أفراد الحرام

في جميع الأزمنة ـ قوله تعالىٰ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ...﴾[١] إلى آخر الآية ـ إنّما تصير تكليفاً فعلياً بالنسبة إلى كلّ مكلّف بعد صيرورته واجداً لشرائط التكليف بالنسبة إلى كلّ فرد من أفراد الميتة وقع في محلّ ابتلائه.

فمع خروج بعض أطراف الشبهة عن محلّ ابتلاء المكلّف لم يعلم كون الحرمة بالإجمال واصلاً حدّ التكليف، فتجري أصالة الحلّ بالنسبة إلى ما كان في محلّ ابتلائه بلا معارض.

القسم الرابع: أن يعلم تفصيلاً كون المأخوذ بعينه حراماً؛ فإن علم مالكه يجب ردّه إليه، وإن كان مجهولاً يجب الفحص عنه حتّى اليأس عن معرفته.

فإذا حصل اليأس عنها ففيه أقوال:

الأوّل: التصدّق عن المالك، وهو المشهور كما ذكره شيخنا الأنصاري في جوائز الظالم؛ لخبر حفص المنجبر ضعفه بعمل الأكثر، وهو المعمول به بين الأصحاب كما في «الجواهر»[٢]، رواه في «التهذيب» في باب اللّقطة عن الصفّار عن علي بن محمّد القاساني عن القاسم بن محمّد عن أبي أيّوب عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل من المسلمين أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعاً، واللصّ مسلم، يردّه عليه؟ فقال عليه السلام: «لا يردّه، فإن أمكنه أن يردّ على صاحبه فَعَل، وإلّا كان في يده بمنزلة اللقطة يصيبها فيعرّفها حولاً، فإن أصاب صاحبها ردّها عليه. وإلّا تصدّق بها. فإن جاء صاحبها بعد ذلك خيّره بين الأجر والغرم، فإن اختار الأجر فله الأجر، وإن اختار الغرم غرم له وكان له الأجر»[٣].

---

١ ـ المائدة (٥): ٣.

٢ ـ جواهر الكلام ٢٧: ١٢٥.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢٥: ٤٦٣، كتاب اللقطة، الباب ١٨، الحديث ١.

الثاني: ردّه إلى الحاكم؛ لكونه ولي الغائب.

الثالث: إخراج الخمس قبل التصدّق، ونسبه في «الجواهر» إلى المفيد والديلمي.

فالتصدّق هو المتعيّن على جميع الأقوال، إلّا ما نسب إلى الحلّي من إبقائه أمانة والوصية بها إذا لم يتمكّن من إيصاله إلى الإمام.

والجواب عنه: أنّ الفقيه الحاكم هو نائب الإمام عليه السلام، فيتصدّق به عن المالك؛ لأنّه أقرب طرق الإيصال إليه بعد اليأس عن الظفر به.

فالأحوط هو الردّ إلى الحاكم أو التصدّق بإذنه.

ثمّ إنّ مقتضى الخبر المتقدّم هو الضمان للمالك إن جاء بعد التصدّق به وطالبه؛ بمعنى حصول الضمان عند مطالبته. وليس الضمان فعلياً مستلزماً لاشتغال الذمّة بمثله أو قيمته بالفعل؛ لوجود المحذور فيه أوّلاً، وعدم الدليل عليه ثانياً.

أمّا المحذور فلاستلزامه التسلسل؛ لاقتضاء اشتغال الذمّة ببدله من المثل أو القيمة وجوب التصدّق ثانياً ببدله المستلزم لاشتغال الذمّة ببدل البدل ثالثةً، وهكذا فيتسلسل.

وأمّا عدم الدليل على الضمان بالفعل فلأنّ ما يمكن أن يستدلّ به عليه وجوه ثلاثة كما ذكره في «الجواهر»[١]، وكلّها مردودة:

الأوّل: حديث «**على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي**»[٢].

وفيه: أنّ الحديث لابدّ من تخصيص إطلاقه إجماعاً؛ لعدم ضمان اليد الأماني للتلف لا عن تقصير، فلابدّ إمّا من تخصيص موضوعه باليد العادية، وإمّا من

---

١ ـ جواهر الكلام ٢٧: ١٢٦.

٢ ـ مستدرك الوسائل ١٤: ٧، كتاب الوديعة، الباب ١، الحديث ١٢.

تخصيص حكمه بالضمان لخصوص التلف عن تقصير.

وعلى أيّ حال: لايشمل الحديث على التصدّق فيما نحن فيه؛ لكون يد المتصدّق أمانياً، وعدم كون التصدّق إتلافاً للمال عن تقصير؛ لكونه بأمر الشارع له.

الثاني: قاعدة «من أتلف».

وفيه: ما ذكره شيخنا الأنصاري من اختصاص دليله بالإتلاف على المالك، لا الإتلاف له والإحسان إليه. ويؤيّده، بل يدلّ عليه قوله تعالىٰ: ﴿**مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ**﴾[1].

الثالث: عدم إجازة الفضولي.

وفيه: أنّ مقتضى التصدّق فضولةً هو الضمان، ولكنّه ليس فضولياً، بل هو بأمر الشارع. ويصير المال بذلك ملكاً للفقير، وليس للمالك استرداده إذا ظهر ولم يرض بالتصدّق.

والضمان بمعنى ردّ بدله إلى مالكه لو جاء ولم يرض به ليس ضماناً فعلياً مستلزماً لاشتغال الذمّة، فلايرد عليه المحذور المتقدّم من إشكال التسلسل كما ذكره بعض الأعاظم.

وأمّا عدم اشتمال بعض النصوص الآمرة بالتصدّق على الضمان لو جاء المالك ولم يرض بالتصدّق.

فالجواب عنه: أنّه لا تكليف بالفعل لمن بيده المال إلّا بمجرّد التصدّق من غير اشتغال ذمّته ببدله. وأمّا الاحتمال الموهوم ـ وهو تبيّن المالك بعد الفحص عنه وحصول اليأس منه ـ فليس حكمه فعلياً يقتضي تكليفاً آخر غير التصدّق بالفعل حتّى يلزم للإمام بيانه بضميمة الأمر بالتصدّق.

---

١ ـ التوبة (٩): ٩١.

القسم الخامس: أن يعلم إجمالاً بكون ما في يده مشتملاً على الحرام؛ إمّا أن يكون اختلاط الحرام بالحلال على نحو الإشاعة كاختلاط الحنطة الحرام بالحنطة الحلال، وإمّا لا على نحو الإشاعة كاختلاط الشاة الحرام بالشاة الحلال أو النقد الحلال بالنقد الحرام.

وعلى كلا التقديرين فللمسألة أربع صور:

١ ـ أن يكون القدر الحرام ومالكه معلومين، فيكون شريكاً معه في الجميع على تقدير الإشاعة، وحكمه حكم الحلال المشترك بين شريكين لايجوز له التصرّف فيه مطلقاً إلّا بإذنه.

وعلى تقدير عدم الإشاعة وعدم تراضيهما يتعيّن الحرام عن الحلال بالقرعة، أو ببيع الجميع وتقسيم الثمن.

٢ ـ أن يكونا مجهولين، فالمشهور وجوب الخمس. ويدلّ عليه ما رواه السكوني في «الوسائل»[1]. والسند المذكور وإن كان مشتملاً على النوفلي ـ وقد قيل: إنّه غلا في آخر عمره ـ إلّا أنّ فخر المحقّقين وثّق هذا السند بعينه في «الإيضاح» كما في «المستدرك»[2]. وعلى أيّ حال: لا إشكال في اعتبار الحديث لانجبار سنده بعمل المشهور.

٣ ـ أن يكون قدر الحرام معلوماً والمالك مجهولاً، وحكمه حكم المجهول المالك المعلوم حرمته بعينه، إلّا أنّه يجب إفرازه في صورة الشركة بإذن ولي الغائب ـ أي الحاكم ـ ثمّ إيصاله إليه بالتصدّق عنه مع اليأس عن الوصول إليه. وفي صورة التردّد بين مالين أو أموال متعدّدة يتعيّن الحرام عن غيره بالقرعة.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٩: ٥٠٦، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه، الباب ١٠، الحديث ٤.

٢ ـ مستدرك الوسائل (الخاتمة) ٢٢: ١٥٩.

٤ ـ أن يكون المالك معلوماً وقدر الحرام المخلوط بالحلال غير معلوم، فيجب حينئذٍ التخلّص عنه بالمصالحة. ويمكن الحكم بحصول المصالحة القهرية؛ لما رواه في «الوسائل» عن الصدوق بإسناده عن السكوني عن الصادقعليه‌السلام عن أبيهعليه‌السلام في رجل استودع رجلاً دينارين، فاستودعه آخر ديناراً، فضاع دينار منها. قال: «**يعطى صاحب الدينارين ديناراً، ويقسّم الآخر بينهما نصفين**»[1].

ورواه عنه الشيخ بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى عن إبراهيم بن هاشم عن الحسين بن يزيد النوفلي عن السكوني. وهذا السند هو بعينه ما وثّقه فخرالمحقّقين، كما نقلناه في الحديث السابق.

والظاهر: شمول الحديث لما نحن فيه بعد إلغاء خصوصية الوديعة وتعميمه لكلّ ما إذا اختلط مال شخصين ولم يعلم قدرهما.

والتحقيق: وجوب إرضاء المالك إذا كان وقوع الحرام في يد المتصرّف عن عمدٍ وتقصيرٍ؛ لمنع إلغاء الخصوصية في الحديث بالنسبة إليه، واختصاصه لا محالة بمن كان بمنزلة الودعي في عدم كون يده عادية.

٩ ـ الكذب

حرمة الكذب من الضروريات، وإنّما نبحث هاهنا فيما يتعلّق به من الأُمور:

تعريف الصدق والكذب:

اعلم أنّ هيئة الجملة الخبرية وضعت للحكم بثبوت المحكوم به للمحكوم له أو نفيه عنه.

وكيفية وضعها كوضع الإنشاءات؛ أي وضع لأن يكون مصداقاً للحكم.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٨ : ٤٥٢، كتاب الصلح، الباب ١٢، الحديث ١.

فلو قصد المتكلّم منها الحكم بثبوت المحكوم للمحكوم له أو نفيه عنه فقد استعملها فيما وضعت له؛ سواء كان ذلك الحكم مطابقاً للواقع أم لا، أو كان مطابقاً لاعتقاد المتكلّم أم لا.

ويشهد لذلك: أنّ استعمالها حقيقة واستعمال فيما وضع له؛ سواء طابق الواقع أو اعتقاد المتكلّم أم لا؛ ولذلك يحتمل الخبر الصدق والكذب.

وأمّا تعريف الصدق والكذب ففيه أقوال:

الأوّل ـ وهو المشهور ـ أنّ الصدق مطابقة الخبر للواقع، فالكذب مخالفته له.

الثاني ـ وهو قول النظّام ومن تابعه ـ أنّ الصدق مطابقة الخبر لاعتقاد المتكلّم، والكذب عدم مطابقته له.

الثالث ـ وهو قول بعضهم ـ أنّ الصدق مطابقة الخبر للواقع ولاعتقاد المتكلّم معاً، والكذب عدم مطابقته لهما معاً.

وقد استشهد للقول الثاني بقوله تعالى في أوّل سورة المنافقين: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللهِ وَاللهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾[1] حيث دلّت أنّ شهادة المنافقين بالرسالة كذب؛ لعدم مطابقتها لاعتقادهم، وإن كانت مطابقة للواقع.

فالملاك في الصدق والكذب هو مطابقة الكلام لاعتقاد المتكلّم وعدم مطابقته معه، دون مطابقته للواقع وعدمها.

ولكن يرد عليه: أنّ قول المنافقين ﴿نَشْهَدُ﴾ إخبار عن شهودهم ورؤيتهم بالقلب واعتقادهم بالرسالة؛ فيكون مخالفاً للواقع، وإن كانت الرسالة حقّاً.

---

١ ـ المنافقون (٦٣): ١.

وقد استشهد للقول الثالث بقوله تعالىٰ: ﴿أَفْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِباً أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾[١] فإنّه يدلّ مع أنّ هناك قسماً ثالثاً غير الصدق والكذب؛ وهو الخبر غير المطابق للواقع المطابق للاعتقاد؛ حيث إنّ معنى الآية أنّهم قالوا: إنّ الرسول إمّا كاذب في دعواه للنبوّة إن كان عالماً بعدم نبوّته، وإمّا مجنون اعتقد بنبوّته لأجل الجنون. فليس الخبر كذباً إذا لم يطابق الواقع فقط.

فالتحقيق: صحّة هذا القول؛ لشهادة العرف ـ من العرب وغيرهم ـ بأنّ الكذب وما يرادفه في سائر الألسنة لايطلق إلّا إذا كان الخبر غير مطابق لا للواقع، ولا لاعتقاد المتكلّم.

فلايقال للمخبر: إنّه كذب إذا كان خبره مطابقاً للواقع، ولا إذا كان مطابقاً لاعتقاده وإن خالف الواقع. وكذلك الصدق لايطلق إذا كان الخبر غير مطابق للواقع، ولا إذا كان غير مطابق لاعتقاده وإن طابق الواقع.

الكذب في الإنشاء:

حكى شيخنا الأنصاري عن بعض الأساطين: أنّ الكذب وإن كان من صفات الخبر إلّا أنّ حكمه يجري في الإنشاء المنبئ عنه، كمدح المذموم وذمّ الممدوح وتمنّي المكاره وترجّي غير المتوقّع... إلى آخره، وكالأفعال المفيدة فائدته، كتأوّه السالم لإفادة العلّة، وتلبّس الغني لباس الفقير لإفادة فقره، وتلبّس الجاهل لباس العلماء لإفادة كونه منهم، ونصب الرايات والبيارق لإفادة إقامة العزاء مع مخالفتها للواقع، وأمثال ذلك.

ففي «الجواهر» قد يقال: إنّه وإن كان من صفات الخبر لكن يجري حكمه في الإنشاء المنبئ عنه مع قصد الإفادة. وأمّا الكذب في الأفعال فلايخلو عن إشكال.

---

١ ـ سبأ (٣٤): ٨.

أقول: والتحقيق خروجها كلّها عن موضوع الكذب.

توضيحه: أنّ الخبر معناه أمر محقّق في الواقع يحكي عنه الخبر؛ إمّا يطابقه فهو صدق، وإمّا لا يطابقه وهو كذب.

وأمّا الإنشاء فليس له معنىً مغاير له في الوجود يحكي عنه، بل معناه متّحد معه وموجود بعين وجوده.

والسرّ في ذلك: أنّ الخبر وضع ليكون مرآةً للمعنى وحاكياً عنه، والإنشاء موضوع ليكون مصداقاً للمعنى وفرداً اعتبارياً له في قبال سائر أفراده.

فالأمر وضع لتكون فرداً اعتبارياً للطلب في قبال سائر أفراده الحقيقي القائمة بنفس الإنسان، وكذلك سائر الإنشاءات بأجمعها مصاديق وأفراد اعتبارية لمعانيها غير منفكّة عنها في الوجود؛ حتّى يحكي عنها ويطابقها تارة فيكون صدقاً، ويخالفها أُخرى فيكون كذباً.

المبالغة ليست كذباً مع القرينة:

المبالغة إن كانت مقرونة بقرينة عامّة أو خاصّة تدلّ على أنّه أُريد منها مجرّد الكثرة وكان المخبر عنه كثيراً في الواقع، فليست كذباً.

فملاك الصدق والكذب فيها هو مطابقتها لما تدلّ عليه القرينة من المعنى وعدم مطابقتها.

وأمّا إذا فاقدة لتلك القرينة كان ملاك الصدق والكذب فيها هو مطابقتها لعين المعنى الموضوع له اللفظ.

فلو قال: «أعطيته سبعين درهماً» من دون نصب قرينة على إرادة المبالغة منه، وكان في الواقع قد أعطاها تسعاً وستّين درهماً يكون كذباً، وإن نقصت عن السبعين بواحدة. وأمّا مع نصب القرينة على إرادة مجرّد الكثرة يصدق مع كثرة الدراهم التي أعطاها، وإن نقصت عن السبعين بدراهم.

الكذب في الهزل:

يتصوّر الكذب في الهزل على ثلاثة وجوه:

الأوّل: أن يكون الخبر على خلاف الواقع وكان الواقع مستوراً للمخاطب، وإنّما أراد المخبر تحقّق الهزل حين انكشاف خلاف الواقع له.

ولا ريب: أنّ هذا القسم كذب وداخل في الكذب موضوعاً.

الثاني: أن يكون الهزل بإطلاق عنوان ليس واجداً له واقعاً، كأن يقول للجاهل: «هذا العالم يقول كذا».

وهذا القسم خارج عن موضوع الكذب؛ فإنّ المخبر به بهذا الكلام هو أنّه يقول كذا، وهو مطابق للواقع.

الثالث: أن يكون الهزل بخبر يحكي عن أمر كان خلافه بمرأى ومنظر من المخاطب، وكان مكشوفاً مرئياً له، وإنّما أخبر بخلافه هزلاً واستهزاءً.

وهذا القسم خبر وكذب تنطبق عليه ضابطة الخبر الكاذب. وأمّا حكم الكذب عن هزل بعد انطباق ضابطة الكذب عليه هو الحرمة، كحرمة الكذب عن جدّ بعينه. ويدلّ عليه أحاديث.

ملاك الكذب في الوعدة:

الوعدة هي الإخبار عن فعل الموعود به، فإن كان المخبر عازماً بالقطع واليقين على الإقدام به كانت الوعدة صدقاً، وإن كان غير عازم له كانت كذباً.

وقد يطلق الصدق على نفس ذلك الفعل والكذب على تركه، وهو إطلاق مجازي؛ لكون الصدق والكذب وصفان للخبر دون المخبر عنه.

نعم، وردت أخبار كثيرة ظاهرها وجوب العمل بالوعدة وحرمة خلفها. ولكنّ المشهور بحسب الفتوى كما ذكره شيخنا الأنصاري في «المكاسب» هو استحبابه دون الوجوب.

وقد استقرّت السيرة على عدم الالتزام الدائم من المتشرّعة بإنجاز المواعيد كلّها، كما ذكره العلّامة الخوئي، واستند إليها على ما حكاه عنه في «مصباح الفقاهة».

مستثنيات الكذب:

الأوّل: ما إذا كان الكذب لأجل خلاص نفسه أو ماله أو نفس مسلم أو ماله من متعدّ.

يدلّ على انتفاء الحرمة عنه الروايات الدالّة على جواز الحلف كاذباً لأجل ذلك[١] بطريق الأولى، وهي مطلقة غير مقيّدة بعدم إمكان التورية.

ولكن المشهور ذهبوا إلى عدم جواز الحلف كاذباً مع القدرة على التورية؛ حملاً للروايات الدالّة على جواز الحلف كاذباً على صورة عدم إمكان التورية؛ جمعاً بينها وبين ما دلّ على كون الجواز دائراً مدار الاضطرار، كرواية سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام: «**إذا حلف الرجل تقية لم يضرّه إذا هو أُكره أو اضطرّ إليه**»[٢].

ولايلزم من ذلك تخصيص الروايات المجوّزة للحلف كاذباً لدفع الضرر إلّا في النادر؛ لكون التورية صناعة لا تقدر عامّة الناس على إعمالها بحيث لايفهمها السامع؛ لاسيّما عند الخوف والاضطراب.

ولمّا كان الخطاب في الروايات إلى عامّة الناس كان تقييدها بالتورية إيقاعاً لهم في الضرر؛ لتوسّلهم ـ حينئذٍ ـ بتكلّف التورية بما يعرفها السامع المتعدّى عليه.

الثاني: عند إرادة الإصلاح. وقد استفاضت الأخبار بجواز الكذب لأجل الإصلاح؛ منها صحيحة معاوية بن عمّار قال عليه السلام: «**المصلح ليس بكذّاب**»[٣].

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٣: ٢٢٤، كتاب الأيمان، الباب ١٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٣: ٢٢٨، كتاب الأيمان، الباب ١٢، الحديث ١٨.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٨: ٤٤٢، كتاب الصلح، الباب ٢، الحديث ٢.

ورواية عيسى بن حنّان قال عليه السلام: «**كلّ كذب مسؤول عنه صاحبه يوماً، إلّا كذباً في ثلاثة؛ منها رجل أصلح بين الاثنين**»[١].

١٠ ـ الغيبة

ما هي الغيبة؟

حكى الشيخ في «المكاسب» عن بعض من قارب عصره: أنّ الإجماع والأخبار متطابقان على أنّ حقيقة الغيبة ذكر غيره بما يكرهه لو سمعه.

أقول: وهو المعروف بيننا وبين أهل السنّة وبعض أهل اللغة.

ويشهد له من طرق أهل السنّة ما رواه أبو هريرة، روي عنه في «صحيح مسلم»[٢] و«صحيح الترمذي»[٣] و«مسند أحمد»[٤] قيل: يا رسول الله ما الغيبة؟ أو قال صلى الله عليه وآله وسلم: «**أتدرون ما الغيبة؟**» فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «**ذكرك أخاك بما يكره**».

ومن طريق الخاصّة: ما رواه أبوذر، روي عنه في «أمالي» الطوسي بسنده عنه في حديث طويل، وفيه: قلت: يا رسول الله ما الغيبة؟ قال: «**ذكرك أخاك بما يكرهه**»[٥].

وفي بعض الأحاديث: «**الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه**»[٦].

ففي «أُصول الكافي»:

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٢٥٣، كتاب الحجّ، أبواب أحكام العشرة، الباب ١٤١، الحديث ٥.

٢ ـ صحيح مسلم ٢: ٣٨٩.

٣ ـ سنن الترمذي ٨: ١٢٠.

٤ ـ مسند أحمد بن حنبل ٢: ٣٨٤.

٥ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٢٨٠، كتاب الحجّ، أبواب أحكام العشرة، الباب ١٥٢، الحديث ٩.

٦ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٢٨٢، كتاب الحجّ، أبواب أحكام العشرة، الباب ١٥٢، الحديث ١٤.

الحسين بن محمّد، عن معلّى بن محمّد، عن الحسن بن علي الوشّاء، عن داود بن سِرْحان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الغيبة، قال: «**هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل، وتبثّ عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حدّ**»[١].

محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد، عن العبّاس بن عامر، عن أبان، عن رجل لا نعلمه إلّا يحيى الأزرق قال: قال لي أبو الحسن ـ صلوات الله عليه ـ «**من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه ممّا عرفه الناس لم يغتبه، ومن ذكره من خلفه بما هو فيه ممّا لايعرفه الناس اغتابه، ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته**»[٢].

علي بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس بن عبد الرحمان، عن عبدالرحمان بن سيابة قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «**الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وأمّا الأمر الظاهر فيه مثل الحدّة والعجلة فلا. والبهتان أن تقول فيه ما ليس فيه**»[٣].

ونقلها عنه في «الوسائل»[٤].

مستثنيات الغيبة:

المستثنيات عن الغيبة على أنواع ثلاثة:

النوع الأوّل: ما كان خارجاً عنها موضوعاً وبالتخصّص.

النوع الثاني: ما كان خارجاً عن حكمها بالتخصيص.

النوع الثالث: ما كان مورده من قبيل تزاحم حكم آخر مع حكم الغيبة،

---

١ ـ الكافي ٢: ٣٥٧ / ٣.

٢ ـ الكافي ٢: ٣٥٨ / ٦.

٣ ـ الكافي ٢: ٣٥٨ / ٧.

٤ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٢٨٨، كتاب الحجّ، أبواب أحكام العشرة، الباب ١٥٤، الحديث ١ و٣ و٢.

فرجّح مع حكم الغيبة لأجل أقوائية مصلحته من مفسدة الغيبة. وذلك لايكون إلّا إذا كان حكماً إيجابياً ذا مصلحة ملزمة تعلّق بعنوان يزاحم ترك الغيبة. وأمّا الحكم الاستحبابي الذي ليس ذا مصلحة ملزمة فلايزاحم الحكم التحريمي ذات مفسدة ملزمة.

النوع الأوّل: هو غيبة المتجاهر بالفسق؛ فإنّه لايشملها عنوان الغيبة رأساً، بناءً على تعريفه بكشف العيب المستور. فلايكون ذكر معصية يتجاهر فاعلها بها مشمولاً لعنوان الغيبة.

وأمّا غير المعصية المتجاهر بها من معاصيه وعيوبه فقد استدلّ على جواز ذكرها وغيبته بها بروايات:

١ ـ ما رواه الصدوق في «الأمالي» بسنده عن هارون بن الجهم عن الصادق عليه السلام قال: «**إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة**»[1].

٢ ـ ما رواه في «قرب الإسناد» عن السندي بن محمّد عن أبي البختري عن جعفر بن محمّد عن أبيه عليهما السلام قال: «**ثلاثة ليست لهم حرمة: صاحب هوى مبتدع، والإمام الجائر، والفاسق المعلن بالفسق**»[2].

٣ ـ النبوي المروي في «سنن البيهقي»[3] و«إحياء العلوم»[4]: «**من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له**».

وهذه الروايات الثلاث كلّها ضعيفة السند، وقد استدلّ بروايات أُخرى، وهي ممنوعة دلالة. فالأقوى والأحوط عدم جواز غيبته، غير المعصية المتجاهر بها.

---

١ ـ الأمالي، الصدوق: ٤٢ / ٧.

٢ ـ قرب الإسناد: ١٧٦ / ٦٤٥.

٣ ـ السنن الكبرى، البيهقي ١٠: ٢١٠.

٤ ـ إحياء علوم الدين ٢: ١٣٤.

النوع الثاني: هو غيبة المظلوم للظالم في مقام التظلّم. ويدلّ عليه قوله تعالىٰ: ﴿لَا يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ﴾[١] وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾[٢].

وأمّا غيبة المظلوم للظالم في غير مقام التظلّم وعند من لايرجى منه الإعانة ورفع الظلم عنه فقد قوّى بعض الأساطين على ما رواه شيخنا الأنصاري جوازها، خلافاً للشهيد الثاني وجمع ممّن تأخّر عنه.

قال في «كشف الريبة»: «الفصل الثالث في الأعذار المرخّصة في الغيبة، وقد حصروها في عشرة: الأوّل التظلّم... إلى أن قال: فأمّا المظلوم من جهة القاضي فله أن يتظلّم إلى من يرجو منه إزالة ظلمه وينسب القاضي إلى الظلم؛ إذ لايمكنه استيفاء حقّه إلّا به»[٣].

النوع الثالث: وقد ذكر لهذا النوع عشرة موارد:

الأوّل: نصح المستشير.

وقد استدلّ على جواز الغيبة لأجله بوجوه:

١ ـ حرمة خيانة المستشير.

وفيه: أنّ ترك الغيبة لايستلزم الخيانة له؛ بأن يشيره بترك المعاملة أو المناكحة أو غيرهما معه، من دون أن يذكر عيبه أو يردّه إلى غيره ليستشير منه.

٢ ـ الأخبار الواردة في نصح المؤمن مطلقاً، من غير أن يكون مسبوقاً بالاستشارة.

وفيه: أنّه يلزم من وجوبه مطلقاً حرج شديد، وقال السيّد المحقّق الخوئي

---

١ ـ النساء (٤): ١٤٨.

٢ ـ الشورى (٤٢): ٤١.

٣ ـ كشف الريبة: ٣٢.

في «المصباح»: قامت الضرورة على عدم وجوبه.

٣ ـ الأخبار الواردة في خصوص نصح المستشير.

وفيه: أنّ الروايات كلّها مجهولة الرواة، مضافاً إلى جواز إرجاع المستشير إلى غيره؛ فلايكون النصح واجباً.

٤ ـ الأخبار الآمرة بقضاء حاجة المؤمن وإعانته وكشف كربه، وهي كثيرة جدّاً.

ويردّه ما ذكره السيّد المحقّق الخوئي في «المصباح»: أنّه لم يلتزم أحد فيها بالوجوب، بل قامت الضرورة على عدم الوجوب.

الثاني: مقام الاستفتاء إذا توقّف الاستفتاء على ذكر الغيبة.

وفيه: أنّه يمكن الاستفتاء بذكر الحادثة على النحو الكلّي، أو على النحو الشخصي ولكن من دون شخصه.

وقد استدلّ على جواز الغيبة عند الاستفتاء بروايتين وردتا في واقعة خاصّة يمكن كونها من قبيل المتجاهر بالفسق؛ فيكون وجه جواز الغيبة هو ذلك.

الثالث: قصد ردع المغتاب عن المنكر.

وفيه: أنّ الغيبة منكر، فلايجوز الردع عن المنكر بالمنكر، إلّا أن يكون المنكر الذي يريد الردع عنه بالغيبة كالقتل ممّا يجوّز ارتكاب غيره من المنكرات عند دوران الأمر بينها وبينه.

الرابع: مقام الشهادة عند الترافع؛ فإنّه لايجوز كتمان الشهادة، قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾[1]، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللهِ﴾[2].

---

١ ـ البقرة (٢): ٢٨٣.

٢ ـ البقرة (٢): ١٤٠.

وقد عقد له باباً في «الوسائل»، وفيه ثمانية أحاديث[١].

قال في «الشرائع»: أمّا الأداء ـ أي أداء الشهادة ـ فلا خلاف في وجوبه على الكفاية... إلى أن قال: ولو عدم الشهود إلّا اثنان تعيّن عليهما.

هذا بالنسبة إلى حقوق الناس، وأمّا بالنسبة إلى حقوق الله والمعاصي غير الراجعة إلى حقوق الناس فيستفاد جواز الشهادة عليها ممّا رواه بسند صحيح عن أبي جعفر عليه السلام: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لايجلد رجل ولا امرأة حتّى يشهد عليهما أربعة شهود على الإيلاج والإخراج، وقال: لا أكون أوّل الشهود الأربعة، أخشى الروعة أن ينكل بعضهم فأُجلد»[٢].

وروى مثله بسند آخر عن أبي عبدالله عليه السلام.

جرح الشهود: ويلحق بهذا جواز الغيبة في جرح الشهود، قال شيخنا الأنصاري قدس سره: ومن مستثنيات الغيبة جرح الشهود؛ فإنّ الإجماع دلّ على جوازه.

ويلحق به أيضاً جرح الرواة فإنّه لا بأس به؛ لأجلِ توقّف تشخيص صحّة الحديث وعدمها عليه، وقد جرت عليه السيرة القطعية بلا إشكال.

الخامس: قصد حسم مادّة الفساد عن الناس، كاغتياب المبدع في الدين، الذي يخاف إضلاله في الناس.

ويدلّ على جواز الغيبة فيه وجوه:

منها: أنّ مصلحة حفظ حرمة الدين أهمّ من مفسدة هتك حرمة هذا المبدع.

ومنها: قوله عليه السلام في صحيحة داود بن سرحان: «إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سبّهم والقول فيهم والوقيعة

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ٣١٢، كتاب الشهادات، الباب ٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ٤٠٩، كتاب الشهادات، الباب ٥٠، الحديث ١.

ـ الغيبة ـ وباهتوهم كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام»[1].

ومنها قوله: «ثلاثة ليس لهم حرمة: صاحب هوى مبتدع...»[2] إلى آخره.

السادس: انقاذ المغتاب أو غيره من الهلكة إذا توقّف على الغيبة.

وربّما قيل بجواز غيبة المغتاب لمطلق رفع الضرر عنه.

وفيه: أنّه إنّما يكون واجداً لمصلحة ملزمة راجحة على مفسدة الغيبة إذا بلغ إلى حدّ الوجوب، وذلك مورد إنقاذه من الهلكة أو ما يقاربه، ومع عدمه فلا.

ويمكن أن يستدلّ له: بأنّ الغيبة لدفع الضرر على المغتاب لا تكون مكروهة للمغتاب، فلايصدق عليه ذكره بما يكرهه.

وفيه: أنّ ذلك إنّما يتمّ على بعض تعاريف الغيبة، بناءً على أنّ المراد كون المكروه هو الذكر لا المذكور.

وأمّا الاستشهاد بما روي من ذمّهعليه‌السلام وتبرّيه من زرارة لأجل حفظ دمه وشؤونه عن الخطرات، فهو مبني على دلالته على جواز الغيبة لحفظ الدم بطريق أولى. وأمّا بمنطوقه فليس من قبيل الغيبة؛ لعدم وجود العيب في زرارة واقعاً، كما يدلّ عليه تنزيههعليه‌السلام له.

السابع: أن يكون العيب المذكور اشتهر به الرجل؛ بحيث كان كالعلم بالغلبة لايعرف إلّا به. وليس ذكره إلّا لمجرّد تعريفه، من دون قصد التنقيص والتعييب.

وقد كثر بين الفقهاء وعلماء الرجال ذكر بعض الرواة بذلك، كالأعمش والأشتر والأعرج والأحول المذكورة في أسانيد الروايات ،بل في متن بعضها كما في رواية عبدالملك عن أبيعبداللهعليه‌السلام قال: «أحبّ الناس إليّ أحياءً وأمواتاً

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٦: ٢٦٧، كتاب الأمر والنهي، الباب ٣٩، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٢٨٩، كتاب الحجّ، أبواب أحكام العشرة، الباب ١٥٤، الحديث ٥.

أربعة...»[١] فذكر منهم «**الأحول**».

الثامن: ذكر العيب عند من كان عالماً بذلك، استثناه عن حرمة الغيبة في «كشف الريبة». والوجه في ذلك خروجه عن موضوع الغيبة بحسب تعريفها بذكر عيب ستره الله، فلايكون ذكره عند من كان مكشوفاً له غيبة إذا لم يقترن بقصد التنقيص والتعييب.

التاسع: ردّ من ادّعى نسباً ليس له، وهو أيضاً خارج عن موضوع الغيبة؛ فإنّ عدم كونه واجداً لتلك النسب ليس عيباً حتّى يكون تبيينه غيبة، وأمّا دعواه فهي أمر ظاهر. والغيبة لو كان، فهي نسبة الكذب إليه. وليس مجرّد بيان عدم كون كلامه مطابقاً للواقع مستلزماً لنسبة الكذب إليه؛ فإنّ الكذب هو الإخبار على خلاف الواقع متعمّداً.

العاشر: القدح في مقالة باطلة. وقد تبيّن ممّا ذكرناه في سابقه: أنّه أيضاً خارج عن موضوع الغيبة؛ لاسيّما إذا كانت في المسائل العلمية؛ فإنّ القائل لتلك المقالة يقولها علناً، وربّما ذكرها في كتابه الذائع الشائع في الأمكنة والأزمنة، فليس نسبتها إليه غيبة.

وأمّا الإخبار عن الواقع بأنّه خلافها في نظره فهو إنّما يحكي عن عدم مطابقة نظره مع نظر القائل، وليس ذلك مستلزماً لعيب لصاحب تلك المقالة.

وجوب الاستحلال من المغتاب، بالفتح:

مقتضى كون الغيبة ظلماً وتعدّياً على المغتاب ـ بالفتح ـ وجوب الاستحلال منه وعدم سقوط حقّه بدونه. وقد أفتى بذلك المحقّق الطوسي في «التجريد»، وقد فصّل العلّامة في شرحه بين بلوغ المغتاب وعدمه؛ فعلى الأوّل يجب الاعتذار؛ لأنّه

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١٨.

أوصل إليه ضرباً من الغمّ، وعلى الثاني لايجب الاعتذار ولا الاستحلال؛ لأنّه لم يفعل به ألماً.

وإلى هذا ذهب الفاضل المقداد في شرحه على «نهج المسترشدين» للعلّامة[١].

أقول: ويدلّ على ذلك روايات:

١ ـ ما رواه في «العلل»، روى بسنده عن أسباط بن محمّد، يرفعه إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: **«الغيبة أشدّ من الزنا»**. قيل: يا رسول الله ولِمَ ذلك؟ قال: **«أمّا صاحب الزنا يتوب فيتوب الله عليه، وأمّا صاحب الغيبة يتوب فلايتوب الله عليه حتّى يكون صاحبه الذي اغتابه يحلّه»**[٢].

٢ ـ ما رواه في «دعائم الإسلام» عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث: **«ومن نال من رجل مسلم شيئاً؛ من عرض أو مال وجب الاستحلال من ذلك والتنصّل من كلّ ما كان منه إليه»**[٣].

٣ ـ ما رواه في «أمالي» الطوسي[٤] و«مكارم الأخلاق»[٥] بسنده عن أبي ذر في حديث قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: **«الغيبة لا تغفر حتّى يغفرها صاحبها»**.

٤ ـ ما في «الصحيفة السجّادية»: **«أيّما عبد من عبيدك أدركه منّي درك، أو مسّه من ناحيتي أذىً، أو لحقه بي أو بسببي ظلم ففتّه بحقّه أو سبقته بمظلمته فصلّ على محمّد وآله وأرضه عنّي من وجدك وأوفه حقّه من عندك، ثمّ قني ما**

---

١ ـ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٤٣٣.

٢ ـ علل الشرائع: ٥٥٧، الباب ٣٤٥.

٣ ـ دعائم الإسلام ٢: ٤٨٥ / ١٧٣١.

٤ ـ الأمالي، الطوسي: ٥٣٧ / ١١٦٢.

٥ ـ مكارم الأخلاق ٢: ٣٧٨.

يوجب له حكمك، وخلّصني ممّا يحكم به عدلك»[١].

٥ ـ ما في دعاء يوم الاثنين من ملحقات «الصحيفة»: «وأسألك في مظالم عبادك عندي، فأيّما عبد من عبيدك أو أمة من إمائك كانت له قبلي مظلمة ظلمتُها إيّاه؛ في نفسه أو في عرضه أو في ماله أو في أهله وولده، أو غيبةٌ اغتبته بها، أو تَحامُل عليه بميل أو هوى أو أنَفَة أو حمية أو رئاء أو عصبية ـ غائباً كان أو شاهداً أو حيّاً أو ميّتاً ـ فقصرت يدي وضاق وُسعي عن ردّها إليه والتحلّل منه»... إلى أن قال: «أن ترضيه عنّي بما شئتَ»[٢].

٦ ـ «مجموعة ورّام» عن جابر وأبي سعيد قالا: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إيّاكم والغيبة؛ فإنّ الغيبة أشدّ من الزنا؛ إنّ الرجل يزني فيتوب الله عليه، وإنّ صاحب الغيبة لايغفر له حتّى يغفر له صاحبه»[٣].

٧ ـ ما في «كشف الريبة» من قوله عليه السلام: «من كانت عنده مظلمة في عرض أو مال فليستحلّها»[٤].

٨ ـ ما في «إحياء العلوم» عن عائشة أنّها قالت لامرأة: إنّها طويلة الذيل، قال لها النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «قد اغتبتها؛ فاستحلّها»[٥].

٩ ـ ما في «جامع الأخبار»[٦] ونقله عنه في «المستدرك»[٧] قال

---

١ ـ الصحيفة السجّادية: الدعاء ٣٩.

٢ ـ الصحيفة السجّادية، الملحقات: ٥٤٤.

٣ ـ مجموعة ورّام ١: ١١٥.

٤ ـ كشف الريبة عن أحكام الغيبة: ٨٧.

٥ ـ إحياء علوم الدين ٣: ١٣٤.

٦ ـ جامع الأخبار: ٤١٢ / ١١٤١.

٧ ـ مستدرك الوسائل ٩: ١٢٢، كتاب الحجّ، أبواب أحكام العشرة، الباب ١٣٢، الحديث ٣٤.

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : **«من اغتاب مسلماً أو مسلمة لم يقبل الله صلاته ولا صيامه أربعين يوماً وليلة، إلّا أن يغفر له صاحبه»**.

كفاية الاستغفار لمن اغتابه:

١ ـ ما رواه في «الوسائل» عن محمّد بن يعقوب عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن أبي عبدالله عن أبيه عن هارون بن الجهم عن حفص بن عمر عن أبي عبدالله عليه السلام قال: **«سئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما كفّارة الاغتياب؟ قال: تستغفر لمن اغتبته كلّما ذكرته»**[١].

٢ ـ ما رواه في «الوسائل» عن محمّد بن يعقوب عن علي عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: **«قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : من ظلم أحداً وفاته فليستغفر الله له؛ فإنّه كفّارة له»**[٢].

ورواه في «المستدرك» عن «الجعفريات» وذكر بدل كلمة «فاته» «فعابه»[٣].

٣ ـ ما في «إحياء العلوم» عن أنس بن مالك قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : **«كفّارة من اغتبته أن تستغفر له»**[٤].

ويدلّ على التفصيل: ما رواه في «مصباح الشريعة»[٥] ونقله عنه في «المستدرك»[٦]: **«إن اغتبت فبلغ المغتاب فاستحلّ منه، فإن لم تبلغه ولم تلحقه فاستغفر الله له»**. وليس من البعيد كونه من كلام المصنّف؛ فإنّ من دأب صاحب

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٢٩٠، كتاب الحجّ، أبواب أحكام العشرة، الباب ١٥٥، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٦: ٥٣، كتاب جهاد النفس، أبواب جهاد النفس، الباب ٧٨، الحديث ٥.

٣ ـ مستدرك الوسائل ٩: ١٣٠، كتاب الحجّ، أبواب أحكام العشرة، الباب ١٣٥، الحديث ١.

٤ ـ إحياء علوم الدين ٣: ١٣٣.

٥ ـ مصباح الشريعة: ٢٧٤، الباب ٤٩.

٦ ـ مستدرك الوسائل ٩: ١١٧، كتاب الحجّ، أبواب أحكام العشرة، الباب ١٣٢، الحديث ١٩.

«مصباح الشريعة» خلط كلامه بالرواية، ومن المظنون أنّه يذكر الرواية أوّلاً ثمّ يتبعها بكلام نفسه.

حرمة استماع الغيبة، وجواز الاستماع في موارد جواز الغيبة:

ما ورد من «أنّ السامع أحد المغتابين» وما شابهه يدلّ على تنزيل السامع بمنزلة المتكلّم بالغيبة، فيدلّ على أنّه بحكم الغيبة؛ حرمةً وجوازاً.

فالموارد المستثناة من حرمة الغيبة ـ كما نتعرّض لها عند التعرّض للغيبة في حرف «الغين» إن شاء الله تعالى ـ يستثنى من حرمة استماع الغيبة أيضاً بحسب الحكم الواقعي في مقام الثبوت.

وأمّا بحسب مقام الإثبات: فيختلف حكم المستمع في فرائضه الثلاث.

توضيح ذلك: أنّ المستمع يتوجّه إليه أحكام ثلاثة:

الأوّل: حرمة الاستماع إلى الغيبة.

الثاني: وجوب ردّ الغيبة.

وهما مرتفعتان عن المستمع إذا أثبت عنده كونها من الموارد المستثناة عن حرمة الغيبة، ولايكفي ثبوته عند القائل.

الثالث: وجوب النهي عن الغيبة، فهو بالعكس؛ فالمعيار فيه ثبوت كونها من الغيبة المحرّمة عند القائل م، ولايكفي ثبوته عند المستمع. بل ربّما يحرم النهي عنها إذا كان إيذاءً للقائل.

١١ ـ النميمة

وهي نقل قول الغير إلى المقول فيه. قال الشيخ في «المكاسب»: وقيل هي من نمّ الحديث من باب قتل وضرب؛ أي سعى به لإيقاع فتنة أو وحشة. وهي من المعاصي الكبيرة.

وقيل: إنّ حدّ النميمة بالمعنى الأعمّ كشف ما يكره كشفه؛ سواء كرهه المنقول عنه أم المنقول إليه أم كرهه ثالث، وسواء كان الكشف بالقول أم بغيره من الكناية والرمز والإيماء، وسواء كان المنقول من الأعمال أم من الأقوال.

١٢ ـ في مدح من لايستحقّ المدح

والمتيقّن من حرمممته ـ لا من حيث الكذب ولا من حيث ترتّب مفسدة عليه ـ تنحصر في مدح الظالمين ومن نصبوا أنفسهم في قبال حكومة الله سبحانه وتعالى.

أو يعمّ من أرباب القدرة والثروة من يتخيّل نفسه أصيلاً في القدرة وقادراً على ما يريد بالاستقلال، أو مالكاً حقيقياً بالأصالة في قبال أنّه تعالى هو المالك الحقيقي يعطي الملك من يشاء وينزع الملك عمّن يشاء.

أوليس هو ممّن يتخيّل ذلك ولكن المدح يتضمّن ذلك أو يحكي عن رفع المادح له إلى تلك المقام كذلك حرام جدّاً قبيح عقلاً بالعقل المدرك أنّ العالم ظلّه تعالى، وأنّه هو القادر بالحقيقة، وهو المالك الحقيقي، وله الحكم وله الأمر، جلّت عظمته. ويمكن الاستدلال على حرمته بقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾[1]، والروايات التي أوردها الشيخ في الاستدلال على حرمة مدح من لايستحقّ المدح.

١٣ ـ تزيّن الرجل بالذهب والحرير

هناك عناوين لابدّ من بيان حكم كلّ واحد منها على حِدة:

١ ـ تزيّن الرجل بالذهب.

---

١ ـ هود (١١): ١١٣.

٢ ـ تزيينه بالحرير.

٣ ـ لبسه للذهب.

٤ ـ لبسه للحرير.

٥ ـ تزيّن الرجل بما تتزيّن به المرأة غير الذهب والحرير.

٦ ـ تزيّي الرجل بزيّ المرأة، وبالعكس.

٧ ـ لبس لباس المرأة للرجل، وبالعكس.

٨ ـ تأنّث الرجل بعمل الأُنوثية، وبالعكس.

٩ ـ تشبّه كلّ منهما بالآخر بغير ما ذكر.

أمّا الأوّل: حرام بناءً على ما أفتى به السيّد اليزدي‏ تِيُّ في «العروة». ويدلّ عليه حديث: «**وجعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء**»[1].

وأمّا الثاني: فلا بأس به ما لم يلبسه الرجل.

وأمّا الثالث والرابع: فلا إشكال في حرمتها بالنسبة إلى الرجال.

وأمّا الثامن ـ وهو اللواط للرجل والمساحقة للمرأة ـ وهو القدر المتيقّن من التشبّه المحرّم.

والسادس: يمكن القول بحرمته، بناءً على شمول بعض الأحاديث الدالّة على حرمة تشبّه الرجل بالمرأة والمرأة بالرجل.

وأمّا الخامس والتاسع: فيدلّ على كراهتهما حديث سماعة عن أبي عبدالله‏ عليه السلام سئل عن الرجل يجرّ ثيابه، قال عليه السلام: «**إنّي لأكره أن يتشبّه بالنساء**»[2]

وأمّا السابع: فيدلّ على حرمته ما روي عن أبي عبدالله‏ عليه السلام: «**كان رسول**

---

١ ـ وسائل الشيعة ٤: ٤١٤، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٣٠، الحديث ٥.

٢ ـ وسائل الشيعة ٥: ٤٢، كتاب الصلاة، أبواب أحكام الملابس، الباب ٢٣، الحديث ٤.

الله صلى الله عليه وآله وسلم يزجر الرجل أن يتشبّه بالنساء، والمرأة أن تتشبّه بالرجال في لباسهما»[١].

١٤ ـ التسعير

يدلّ على عدم جواز التسعير والتقويم ـ حتّى للمحتكرين ـ ما رواه في «التوحيد» بسند صحيح عن جعفر بن محمّد عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ورواه الشيخ في «التهذيب» بسند آخر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، نقله عنهما في «الوسائل»[٢].

وفي «المكاسب»[٣]: «لا يسعّر على المحتكر إجماعاً، كما عن «السرائر»، وزاد وجود الأخبار المتواترة. وعن «المبسوط»: عدم الخلاف فيه. لكن عن «المقنعة»: أنّه يسعّر عليه بما يراه الحاكم. وعن جماعة ـ منهم العلّامة وولده والشهيد ـ: أنّه يسعّر عليه إن أجحف بالثمن لنفي الضرر. وعن الميسي والشهيد الثاني: أنّه يؤمر بالنزول من دون تسعير؛ جمعاً بين النهي عن التسعير والخبر [الجبر] بنفي الإضرار».

أقول: وفي شمول حديث نفي الضرر عليه تأمّل، كما قدّمناه في الاحتكار.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٥: ٢٥، كتاب الصلاة، أبواب أحكام الملابس، الباب ١٣، الحديث ٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٧: ٤٣٠، كتاب التجارة، أبواب آداب التجارة، الباب ٣٠، الحديث ١.

٣ ـ المكاسب، الشيخ الأنصاري: ٢١٣ / السطر ١٥.

كتاب البيع

(مسألة ١) قوله: والأقوى عدم اعتبار العربية.

أقول: ذهب كثير من الأعاظم ـ ومنهم المحقّق الثاني رحمه الله في «جامع المقاصد» ـ إلى اعتبار العربية في مطلق العقود والإيقاعات؛ لوجهين:

أحدهما: التأسّي بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم؛ حيث إنّه صلى الله عليه وآله وسلم كان ينشئ العقود والإيقاعات بالألفاظ العربية.

وفيه: أنّ التأسّي إنّما يجب في فعله الصادر منه بما أنّه مكلّف ـ أي بالأمر المولوي والتشريع ـ لا في أمثال هذا المقام؛ لأنّ قومه صلى الله عليه وآله وسلم كانوا يتكلّمون باللغة العربية، فكان إنشاء العقود والإيقاعات منه صلى الله عليه وآله وسلم بالعربية طبعاً دون لغة أُخرى؛ لعدم الحاجة إلى ذلك.

وثانيهما: بطلان العقد بالعربي الملحون يقتضي بطلانه بغير اللغة العربية بطريق أولى.

وفيه: أنّا لا نسلّم الأولوية؛ لإمكان كون بطلان العقد بالكلام الملحون عدم إفادة المقصود به، أمّا إنشاء العقد وإفادة المراد بسائر اللغات فلا دليل على بطلانه.

(مسألة ١) قوله: والظاهر عدم اعتبار الماضوية.

أقول: بل الظاهر وفاقاً للمشهور اعتبار الماضوية في عقد البيع كسائر العقود اللازمة.

(مسألة ٢) قوله: ولايجوز بمثل «قبلتُ» و«رضيتُ».

أقول: لأنّ القبول انفعال فلايقع إلّا بعد الفعل الذي هو الإيجاب.

(مسألة ٣) قوله: يعتبر الموالاة بين الإيجاب والقبول.

أقول: وجه اعتبارها: أنّ الإيجاب فعل والقبول انفعال. والفعل والانفعال يتقارنان في الأُمور الحقيقية الخارجية، وإن كان الانفعال متأخّراً رتبةً، كقولنا: «كسرت الكوز فانكسر»، لكن الإيجاب والقبول ليسا من الأُمور الحقيقية، بل الإنشائية؛ فلا تجوز تقارنهما، بل يعتبر أن يكون الإيجاب متقدّماً على القبول. فالمعيار فيه: أن يكون القبول بعد الإيجاب بلا فصل طويل يضرّ بصدق الوحدة العرفية.

(مسألة ٤) قوله: يعتبر في العقد التطابق بين الإيجاب والقبول.

أقول: إذ مع عدم التطابق لايعدّ قبولاً لهذا الإيجاب.

(مسألة ٦) قوله: الأقوى وقوع البيع بالمعاطاة.

أقول: الذي قام عليه البرهان عقلاً وشرعاً هو تحقّق البيع عند المعاطاة، لا أزيد. ولا دليل على أنّ المعاطاة بنفسها بيع.

توضيح ذلك: أنّ البيع يحصل بأحد الأمرين:

أحدهما: العقد؛ وهو التزام كلّ من البائع والمشتري صيرورة ماله ملكاً للآخر بإزاء صيرورة مال الآخر ملكاً له، وإنشاء هذا الالتزام باللفظ خارجاً، وهذا هو مصداق اعتباري للبيع.

وثانيهما: الالتزام القلبي من كلّ منهما بصيرورة ماله ملكاً للآخر بإزاء صيرورة مال الآخر ملكاً له مع ترتيب الأثر على هذا الالتزام القلبي خارجاً، وهو المعاطاة.

فالمعاطاة ـ وهو تعاطي المالين ـ ليست بنفسها بيعاً؛ لا مصداقاً حقيقياً له، ولا مصداقاً إنشائياً، بل هي ترتيب الأثر على الالتزامين خارجاً.

فتحصّل: أنّ البيع قد ينشأ بالصيغة وقد ينشأ بالاعتبار القلبي مع ترتيب الأثر عليه خارجاً.

(مسألة ٦) قوله: في الحقير والخطير.

أقول: يتحقّق البيع في الأموال المنقولة بالمعاطاة، كما يتحقّق بإجراء عقد البيع؛ سواء كان الإعطاء من الطرفين كما إذا كان المعاملة نقداً، أو إعطاء من جانب واحد كما إذا كان نسية، بل بإعطاء الثمن إذا كان المعاملة سَلماً.

وأمّا الأراضي والأملاك غير المنقولة ـ من العرصة والأعيان ـ فلابدّ فيها من العقد باللفظ أو الكتابة إذا ختمه بخاتمه أو أمضاه بإمضائه أو نقشه بأصبعه.

(مسألة ٧) قوله: يعتبر في المعاطاة.

أقول: هنا مسألة أُخرى: لو عقدا للبيع وكان العقد باطلاً لفقد شرط من شروط العقد، لا لفقد شرط من شرائط المتعاملين أو العوضين في البيع، ثمّ تعاطيا مع الالتزام بملكية المال للمشتري والثمن للبائع مع العلم بفساد العقد، تحقّق البيع بذلك.

(مسألة ٨) قوله: والأقوى أنّ المعاطاة أيضاً لازمة من الطرفين.

أقول: بل الأقوى أنّها لا تفيد اللزوم، وإنّما تصير المعاطاة لازمة بتلف أحد العوضين. وقد استدلّ على اللزوم بوجوه:

الأوّل: استصحاب بقاء الملكية بعد رجوع أحدهما.

الثاني: قوله تعالىٰ: ﴿أوفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1].

---

١ ـ المائدة (٥): ١.

الثالث: قاعدة التسلّط؛ لأنّ المعاطاة تفيد الملكية والسلطنة على المملوك، فلايجوز لغير المالك أن يزاحمه ويخرجه عن ملكه.

الرابع: قوله عليه السلام: «لايحلّ مال امرأ مسلم إلّا عن طيب نفسه»[١].

الخامس: قوله تعالىٰ: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾[٢].

السادس: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «المؤمنون عند شروطهم»[٣] والشرط لغةً هو الالتزام.

السابع: قوله عليه السلام: «البيّعان بالخيار ما لم يفترقا، فإذا افترقا وجب البيع»[٤].

والتحقيق: عدم نهوض واحد منها لإثبات اللزوم لوجوه:

منها: عدم حجّية الاستصحاب عند الشكّ في المقتضي، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ الشكّ في مقتضى الملكية هل هو ضعيف فتنتفي الملكية بالرجوع، أم قوي فتبقى الملكية؟

ومنها: أنّ المعاطاة ليست بعقد حتّى يشمله عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾؛ حيث إنّ الالتزام في العقد معقود ومشدود بالتزام الآخر؛ فلايجوز فسخه لأحد الجانبين من دون رضاية الجانب الآخر. أمّا التزام أحدهما في المعاطاة ليس معقوداً بالتزام الجانب الآخر، فيمكن لأحدهما رفع اليد عن التزامه من دون مانع؛ فلا تفيد المعاطاة إلّا الملكية الجائزة.

والقول بعدم اللزوم إجماعي ظاهراً؛ لأنّ المشهور في المعاطاة؛ أنّها تفيد

---

١ ـ وسائل الشيعة ٥: ١٢٠، كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلّي، الباب ٣، الحديث ١.

٢ ـ النساء (٤): ٢٩.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٢٧٦، كتاب النكاح، أبواب المهور، الباب ٢٠، الحديث ٤.

٤ ـ وسائل الشيعة ١٨: ٦، كتاب التجارة، أبواب الخيار، الباب ١، الحديث ٣ و ٤.

الإباحة، والإباحة لا تفيد اللزوم.

ومن قال بأنّها تفيد الملكية فقد صرّح بأنّها تفيد الملكية المتزلزلة؛ بمعنى جواز الرجوع ما دامت العين باقية.

(مسألة١٢) قوله: لايجوز على الأحوط تعليق البيع على شيء غير حاصل.

أقول: العمدة في المقام هو الإجماع إن تمّ، وقد ادّعى الإجماع على ذلك غير واحد من أصحابنا في كتبهم، كـ«المسالك» و«تمهيد القواعد» و«شرح الإرشاد» و«المبسوط» وغيرها.

وقد استدلّ على اشتراط التنجيز بوجوه لا تخلو كلّها من الإشكال:

منها: أنّ الإنشاء هو الإيجاد، ولايعقل انفكاك الإيجاد عن الوجود في الأُمور الحقيقية؛ لأنّ الشيء إمّا أن يوجد جزماً، وإمّا أن لايوجد. والأُمور الاعتبارية كالأُمور الحقيقية يستحيل فيه التعليق، فإذا تحقّق إنشاء البيع تحصّل الملكية قطعاً، ولا معنى لإنشاء البيع وعدم حصول الملكية.

وفيه: أنّ هذا صحيح بالنسبة إلى الأُمور الحقيقية الخارجية، لكن قياسه مع الإنشاء ـ الذي هو من الأُمور الاعتبارية ـ قياس مع الفارق؛ إذ حقيقة الأُمور الاعتبارية ليست إلّا اللحاظ والاعتبار، ودائرة اللحاظ والتصوّر وسيعة جدّاً، فلا مانع من أن يلاحظ الملكية لزيد ـ مثلاً ـ إذا حصل شرط خاصّ. فاللحاظ هنا فعلي لكن الملحوظ ليس فعلياً، بل ظرف تحقّقه زمان حصول الشرط.

ومنها: أنّ الأسباب الشرعية توقيفية، ومنها البيع. وما ثبت من الشرع هو صحّة البيع المنجّز، أمّا المعلّق منه لا دليل على صحّته.

وفيه: أنّ سببية البيع ليست من قبيل الأسباب الشرعية، بل سببيته عقلائية، ولكن أمضاها الشارع. فالأصل عند الشكّ في صحّته هو الصحّة ما لم يثبت من الشارع الردع عنه.

ومنها: استدلال الشهيد رحمه‌الله في «القواعد»؛ حيث قال: إنّ الانتقال بحكم الرضا، ولا رضا إلّا مع الجزم، والجزم ينافي التعليق.

وتوضيح كلامه: أنّ صحّة العقد مشروطة بالرضا إجماعاً بدليل قوله عليه‌السلام: «**لايحلّ مال امرء مسلم إلّا بطيب نفسه**»، والمراد بالرضا، الرضا الفعلي دون التقديري؛ إذ الرضا التقديري حاصل دائماً؛ لأنّ الإنسان راضٍ قطعاً بالبيع في المستقبل إذا كان له فيه ربح ولم يكن فيه خسران. فالمراد بالرضا الرضا الفعلي، والتعليق ينافي الرضا الفعلي.

وفيه: أنّ الرضا الفعلي إنّما يعتبر في المعاملات الفعلية. أمّا إذا كان البيع مشروطاً ومعلّقاً فلا دليل على اعتبار الرضا الفعلي.

القول في شروط البيع

وهي إمّا في المتعاقدين وإمّا في العوضين:

القول في شرائط المتعاقدين

قوله: وهي أُمور: الأوّل البلوغ؛ فلايصحّ بيع الصغير، ولو كان مميّزاً وكان بإذن الولي.

أقول: لرواية حمران عن الباقر عليه‌السلام[1]، وهي صريحة في عدم صحّة بيع الصبي وشرائه، وغيرها من الروايات.

وقد ادّعى الإجماع في «التذكرة» على ذلك؛ حيث قال: إنّ الصغير محجور عليه بالنصّ والإجماع ـ سواء كان مميّزاً أو لا ـ في جميع التصرّفات إلّا ما استثني، كعباداته وإسلامه وتدبيره ووصيته.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٨: ٤١٠، كتاب الحجر، الباب ٢، الحديث ١.

قوله: الأوّل... كذلك لا تصحّ لغيره أيضاً إذا كان وكيلاً، حتّى مع إذن الولي في الوكالة.

أقول: وما قيل: إنّ الوكالة هي تنزيل عمل الوكيل بمنزلة عمل الموكّل، فالعمل للموكّل حقيقة لا للوكيل، فلا تشمله عمومات المانعة عن تصرّفات الصبي.

مندفع بأنّ الوكالة ليست حقيقته التنزيل، بل حقيقته هي تفويض العمل إلى الوكيل، فكان العمل للوكيل ويستند إليه لا للموكّل؛ فتشمله العمومات المذكورة.

قوله: الثالث القصد؛ فلايصحّ بيع غير القاصد كالهازل والغالط والساهي.

أقول: وجه اشتراطه: أنّ الأُمور الاعتبارية ـ بخلاف الأُمور التكوينية ـ كان تحقّقه وقوامه بالاعتبار والقصد.

قوله: الرابع الاختيار؛ فلايقع البيع من المكرَه.

أقول: المراد بالاختيار هنا صدور الفعل عن الرضا وطيب النفس، فهو مقابل الكراهة وعدم الرضا، لا الاختيار المقابل للجبر والإلجاء؛ لأنّ المجبور يصدر عنه العقد من دون قصد إلى المعنى، فيخرج عن محلّ الكلام؛ لعدم صدق العقد على إنشائه. والدليل على بطلان عقد المكره أُمور:

منها: حديث الرفع.

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾[1].

ومنها: الروايات الدالّة على حرمة التصرّف في مال الغير إلّا بطيبة نفسه.

قوله: الرابع... ولايضرّ بصحّته الاضطرار.

أقول: لأنّ حديث الرفع لسانه لسان الامتنان؛ فلايشمل ما ليس في رفعه

---

١ ـ النساء (٤): ٢٩.

امتنان، بل الامتنان في إمضائه. وبيع المضطرّ كذلك؛ فلايشمله حديث الرفع.

(مسألة ١) قوله: الظاهر أنّه لايعتبر في صدق الإكراه عدم إمكان التفصّي بالتورية.

أقول: قال العلّامة الحجّة في وجه ذلك: إنّ الإنسان كثيراً ما يلتفت إلى إمكان التورية أو إرادة مجرّد اللفظ من دون المعنى، لكنّه يغفل عنه عند استعمال اللفظ بحسب ارتكازه، ويقصد من اللفظ ما يحكى عنه من المعنى قهراً. والمنع عن الارتكاز ليس من شأن عامّة الناس، بل هو شأن الأوحدي منهم.

(مسألة ٢) قوله: لو أكرهه على أحد الأمرين: إمّا بيع داره أو عمل آخر.

أقول: ولو أكرهه على بيع داره أو أداء مال غير مستحقّ كان إكراهاً على البيع.

(مسألة ٣) قوله: ففي صحّته بالنسبة إلى كليهما.

أقول: لأنّه خلاف المكرَه عليه، والظاهر أنّه لم يقع شيء منهما عن إكراه.

(مسألة ٣) قوله: أو فساده كذلك.

أقول: لوقوع أحدهما مكرهاً عليه، ولا ترجيح.

قوله: الرابع الاختيار.

أقول: وهنا مسائل أُخرى ينبغي التذكّر بها:

(المسألة الأُولى): لو أكرهه على أحد عقدين أو إيقاعين فيه إشكال من وقوع الإكراه على الجنس دون خصوصية كلّ واحد منهما؛ فإنّه يختار أحدهما بطيب نفسه واختياره.

قال الشيخ: الأقوى عند كلّ من تعرّض للمسألة: تحقّق الإكراه لغةً وعرفاً، مع أنّه لو لم يكن هذا مكرهاً عليه لم يتحقّق الإكراه أصلاً؛ لأنّ المكرَه عليه قبل وجوده كلّي، وكلّ كلّي قابل للانطباق على الكثيرين، وتعيّن فرد واحد منه إنّما هو باختياره.

(المسألة الثانية): الظاهر أنّه لو تعلّق الإكراه بالعقد أو إيفاء حقّه لم يبطل العقد؛ فإنّ إيفاء حقّه إليه لايجري فيه حديث نفي الإكراه؛ لكون حديث الرفع المشتمل عليه مسوقاً للامتنان على الأُمّة. وأمّا خصوص العقد فلم يتعلّق الإكراه به ليجري فيه حديث الرفع.

(المسألة الثالثة): لو أُكره على بيع شيء فباع نصفه بطل؛ سواء كان بقصد بيع النصف الآخر أيضاً بعده، أو برجاء رضا المكره به.

قوله: الخامس كونهما مالكين للتصرّف.

أقول: لايعتبر في صحّة البيع معرفة المتبايعين كلّ منهما بالآخر بشخصه، ويكفي المعرفة بالعوضيين؛ لكون حقيقة البيع إيجاد عُلقة المعاوضة بين المالين، ودخول كلّ منهما في ملكٍ خرج عنه الآخر. بخلاف النكاح فإنّها إيجاد علقة بين الشخصين؛ وهي علقة الزوجية بين رجل وامرأة؛ فلابدّ من تعيّن الشخصين في النكاح دون البيع.

نعم، ربّما يتوقّف معرفة العوض أو المعوّض على معرفة الشخص، وذلك إذا كان كلّياً في الذمّة؛ فإنّه لايمكن المعرفة به إلّا بمعرفة مَن في ذمّته؛ فإنّه يختلف الأشخاص بحسب الغنى والفقر، والاهتمام بأداء ما في ذمّته وعدمه، وسهولة المطالبة منه وصعوبته، وغيرها من الجهات. هذا بحسب مقام الثبوت.

وأمّا بحسب مقام الإثبات: فالظاهر كون البائع هو مالك المبيع، وكون المشتري هو المالك للثمن. فلو اشترى شيئاً لغيره بثمن في ذمّته يجب عليه إعلامه للبائع، وإلّا فاللازم شراؤه لنفسه ثمّ بيعه للغير ولو بالمعاطاة.

(مسألة ٥) قوله: لا فرق في صحّة البيع الصادر من غير المالك مع إجازته.

أقول: ولو باع شيئاً يملكه بالفعل، لكنّه كان في رهن الغير لم يؤثّر مادام في الرهن.

وإذا انفكّ الرهن صحّ البيع، من دون توقّف على إجازة المالك ثانياً؛ لصدور العقد من نفسه، فيشمله ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ بعد فكّ الرهن، وإن لم يكن يشمله قبل فكّ الرهن؛ لعدم جواز تصرّفه فيه.

(مسألة ٦) قوله: الإجازة كما تقع باللفظ الدالّ على الرضا بالبيع... كذلك تقع بالفعل الكاشف عرفاً عنه.

أقول: لمّا كان جهة النقصان في البيع الفضولي هو عدم الاستناد إلى المالك فلايصير البيع تامّاً ومؤثّراً إلّا باستناده إلى المالك، والاستناد كما يحصل بإنشاء الإجازة لفظاً كذلك يحصل بكلّ فعل يدلّ على الرضا.

ووجه كفاية الفعل عن الإنشاء هنا ما تقدّم في بحث المعاطاة من أنّ البيع كما يتحقّق بالإنشاء اللفظي كذلك يتحقّق بالاعتبار القلبي ثمّ ترتيب الأثر عليها.

فالإجازة أيضاً كما تتحقّق بالإنشاء اللفظي كذلك تتحقّق بالرضا القلبي ثمّ ترتيب الأثر عليه من التصرّف في الثمن أو تسليم المبيع ونحو ذلك.

(مسألة ٧) قوله: هل الإجازة كاشفة عن صحّة العقد الصادر من الفضولي من حين وقوعه... أو ناقلة؟

أقول: الذي تساعده الأدلّة هو القول بالكشف، وقد اختلف القائلون بالكشف في تصوير كاشفية الإجازة على وجوه ثلاثة، كما نقله الشيخ ﵀ في «المكاسب»:

أحدها: ـ وهو المشهور ـ الكشف الحقيقي، والتزام كون الإجازة فيها شرطاً متأخّراً.

الثاني: الكشف الحقيقي، والتزام كون الشرط تعقّب العقد بالإجازة لا نفس الإجازة؛ فراراً عن لزوم تأخّر الشرط عن المشروط.

الثالث: الكشف الحكمي، وهو إجراء أحكام الكشف بقدر الإمكان مع عدم تحقّق الملك في الواقع إلّا بعد الإجازة.

وقد أُوردت على كلّ من هذه التقاريب إيرادات، ذكر بعضها شيخنا الأعظم في «المكاسب»، فراجع.

فنقول: بعد أن كان المستفاد من النصوص هو الكشف، فلا محيص عن تصويره بوجه لايتطرّق إليه المحاذير والإشكالات الواردة على الوجوه الثلاثة، فنصوّره بوجه رابع ونسمّيه بالكشف الانقلابي.

ولتقريب هذا الوجه نحتاج إلى بيان مقدّمتين:

الأُولىٰ: عنوان «الموجود» لايصدق في الأُمور الحقيقية إلّا على ما كان موجوداً فعلاً. أمّا ما كان موجوداً في الماضي أو ما يوجد في المستقبل لايصدق عليه عنوان «الموجود».

أمّا الأُمور الاعتبارية لايتفاوت فيها الأزمنة الثلاثة من هذه الجهة؛ فإنّ الحادثة الواقعة في الأمس يمكن اعتبارها بأنّها موجودة فعلاً؛ فإنّ الأمر في الفرض والاعتبار سهل؛ لأنّ حقيقة الأُمور الاعتبارية ليست إلّا اللحاظ والتصوّر، وليس لها ما بحذاء دونه حتّى يكون الزمان دخيلاً في صدق عنوان الموجود عليها.

فالأُمور الاعتبارية ـ كالملكية والرئاسة والحلّية والحرمة ونحوها ـ كما يمكن إيجادها واعتبارها في زمان الحال، فكذلك يمكن اعتبارها في الزمان الماضي أو المستقبل بتصوّرها واعتبارها فعلاً، فيمكن اعتبار زيد رئيساً أو مالكاً لشيءٍ في السنة الماضية بعد عدم كونه رئيساً أو مالكاً في ذلك الزمان.

الثانية: المحالات العقلية ـ كاستحالة اجتماع النقيضين ونحوها ـ تجري في الأُمور التكوينية دون الأُمور الاعتبارية التي ليست حقيقتها إلّا مجرّد الفرض والاعتبار؛ فإنّ فرض المحال ليس بمحال. نعم، نفس الاعتبار بما أنّه فعل خارجي وجوانحي أمر حقيقي: فتجري فيه الاستحالات العقلية، ويقام عليه البرهان؛ ولذا لايمكن الاعتبار وعدم الاعتبار في آنٍ واحد.

فما قيل من جريان البرهان في الاعتباريات إنّما يتمّ فيها بما أنّه اعتبار، لا بما أنّه ملحوظ ومعتبر. فيمكن اعتبار وجود شيء في الزمان المعيّن والمكان المعيّن، ثمّ اعتبار عدم وجوده في نفس ذاك الزمان والمكان، ولايستلزم ذلك محالاً.

فنقول بعد بيان المقدّمة: إنّ الإجازة تكشف عن حصول الملكية من حين العقد، لكن لا بمعنى حصول الملكية قبل الإجازة، بل الملكية لا تتحقّق إلى حين تحقّق الإجازة؛ فإنّ المالك حين الإجازة يعتبر العقد السابق مؤثّراً في الملكية، وبتبعه العقلاء أيضاً يعتبرونه مؤثّراً بعد عدم كونه مؤثّراً في ذلك الزمان. فالملكية تحصل حين الإجازة من حين العقد.

والشاهد على ذلك: أنّ المالك حين الإجازة لايجيز العقد بقاءً، بل يجيز نفس العقد السابق من حين الحدوث.

وقد عبّرنا عنه بالكشف الانقلابي؛ لانقلابه عمّا هو عليه. ولا استحالة؛ لأنّ الاعتباريات ينقلب عمّا هو عليه، بخلاف الأُمور الحقيقية.

والحاصل: أنّ مقتضى التحقيق والقواعد والنصوص هو القول بالكشف.

أمّا كونه مقتضى القاعدة؛ فلأنّ الملكية تعتبر من حين العقد لا من حين الإجازة حتّى يستلزم التفكيك بين السبب والمسبّب.

وأمّا كونه مقتضى النصوص؛ فلأنّ في كثير من الروايات ما تناسب القول بالكشف لا النقل؛ منها صحيحة محمّد بن قيس[١]، ومنها صحيحة أبي عبيدة الحذّاء[٢] ونحوها، فراجع.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٢٠٣، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب ٨٨، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٦: ٢١٩، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الأزواج، الباب ١١،

(مسألة ٨) قوله: لكن لم يصدر منه إذن وتوكيل للغير في البيع والشراء لايبعد خروجه عن الفضولي.

أقول: بل الظاهر كون البيع فضولياً، وعدم خروجه من الفضولية بمجرّد رضى المالك حين البيع ولا بعده ما لم يظهره باللسان. فإذا أظهره كان إجازةً وإنفاذاً منه للبيع؛ بحيث يوجب ذلك استناد البيع والعقد إليه؛ فيشمله قوله تعالىٰ: ﴿أَوفُوا بِالْعُقُودِ﴾؛ لعدم توجّه الخطاب إلى المالك بالوفاء بالعقد، ولا صدق الوفاء في حقّه ما لم يستند العقد إليه.

(مسألة ٩) قوله: على إشكال في الثاني.

أقول: بل صحّ البيع ولايحتاج إلى إجازته إن كان مع رعاية مصلحته؛ لأنّ البيع صدر من أهله وحصل شرطه؛ وهو رعاية مصلحة المولّى عليه.

(مسألة ٩) قوله: لكن عدم الصحّة والاحتياج إلى الإجازة فيه لايخلو من قوّة.

أقول: لعدم حصول طيب نفسه ببيع ماله بما أنّه ماله.

(مسألة ١٠) قوله: فالبطلان بحيث لا تجدي الإجازة لايخلو من قوّة.

أقول: لعدم إمكان تصحيح العقد وجعله مؤثّراً في انتقال المبيع إلى المشتري من حينه؛ فإنّ المنشأ بعقد الفضولي هو حصول الملكية من حينه؛ لعدم التفكيك بين الإنشاء والمنشأ؛ فإنّ الإنشاء والمنشأ واحد؛ فإن استند إلى الفاعل يطلق عليه الإنشاء، وإن استند إلى القابل يطلق عليه المنشأ، كالإيجاد والوجود لا محالة.

(مسألة١٢) قوله: ويصحّ بإجازته ذلك العقد المجاز.

أقول: وتفصيل ذلك على نحو الاختصار: أنّه إذا تعدّدت عقود فضولية على مبيع واحد، وكانت مترتّبة بعضها على بعضٍ:

فإن صدر من فضولي واحد كان إجازة المالك لواحد منها إمضاء لما سبق عليه. كما لو باع الفضولي ثوب المالك بكتاب، ثمّ باع الكتاب بظرف، ثمّ باع

الظرف بطعام، فإجازة المالك بيع الكتاب بالظرف كانت إجازة لبيع الثوب بالكتاب أيضاً، دون بيع الظرف بالطعام.

وإن صدرت العقود المترتّبة من أشخاص عديدة، كما لو باع الفضولي ثوب المالك بكتاب، ثمّ باع المشتري له تلك الثوب إلى شخص ثالث، ثمّ باعه الثالث إلى شخص رابع، فأجاز المالك بيع المشتري إلى الثالث كان ذلك مصحّحاً لبيع الثالث له إلى الرابع، وكان ردّاً للبيع الفضولي الأوّل.

(مسألة١٣) قوله: وأمّا الإجارة فلا تكون مانعة عن الإجازة مطلقاً.

أقول: بل تكون مانعة؛ فإنّه ينافي صحّة العقد الفضولي؛ لاقتضائه ملكية المشتري للعين المستتبعة لملكيته للمنافع من حين العقد، فينافيه العقد الموجب لانتقال منافعها في ملك المالك الأصلي إلى شخص آخر.

(مسألة١٤) قوله: وكذا له مطالبة المشتري بردّ العين ومنافعها التي استوفاها أو تلفت تحت يده.

أقول: وأمّا المشتري للفضولي إذا اغترم للمالك المنافع الفائتة عن العين بلا استيفاء منه كان له الرجوع إلى البائع إذا كان جاهلاً بكون البيع فضولياً، كما هو المعروف، بل عليه دعوى الإجماع؛ لقاعدة رجوع المغرور إلى من أغرّه، وقاعدة نفي الضرر، وحديث جميل الوارد في المسألة.

(مسألة١٤) قوله: يتخيّر المالك في الرجوع بالبدل إلى أيّ منهم.

أقول: إذا تلف المبيع الفضولي في يد المشتري فإن كان بسبب إتلافه يضمنه بلا إشكال. وإن كان لا بسبب إتلافه فللمالك الرجوع إلى كلّ واحد من المشتري والبائع الفضولي، فإن رجع إلى المشتري غرم له بمثله إن كان مثلياً، وبقيمته الواقعية إن كان قيمياً. فما كان منه زائداً عن الثمن المسمّى رجع فيه إلى البائع الفضولي إن كان جاهلاً بكون البيع فضولياً؛ لأنّه أوقعه في الغرر.

وأمّا بالنسبة إلى مقدار الثمن فقد أقدم المشتري على ضمانه عالماً عامداً، فلا غرر بالنسبة إليه.

(مسألة ١٤) قوله: والرجوع إلى بدله لو تلف أو أتلف.

أقول: بل مع تلفه لا ضمان عليه، ولايجوز له المطالبة ببدله؛ لأنّه أقدم على تسليطه عليه مجّاناً عامداً، وعالماً بعدم كونه مالك المبيع حتّى يكون عوضاً له.

(مسألة ١٤) قوله: ومع جهله بالحال فله أن يرجع إليه بكلّ ما اغترم للمالك.

أقول: لكون إعطائه له بما أنّه مالك المبيع، ولم يجز له التصرّف فيه؛ فكان مضموناً عليه إذا تلف بيد المشتري.

(مسألة ١٤) قوله: وبكلّ خسارة وردت عليه في ذلك من المنافع.

أقول: إنّ المشتري للفضولي إذا اغترم للمالك قيمة منافع العين التي استوفا منه، فهل له الرجوع إلى بائع الفضولي بالنسبة إليها إذا كان جاهلاً بكون البيع فضولياً أم لا؟

تجري فيه قاعدة الغرر؛ لكون ما يدفعه إلى المالك بإزاء ما استوفاه من ماله، وإنّما تجري فيه قاعدة الغرر، وإنّ المغرور يرجع إلى من غرّه؛ فإنّه تصرّف في المبيع بما أنّه ملكه لا بما أنّه ملك للغير. وإنّما أوقعه فيه البائع الفضولي من غير علمه بأنّه باع له مال غيره بغير إذنه.

وقد ادّعى صاحب «العروة» في «حاشيته على المكاسب»: الإجماع على قاعدة الغرر، واستند فيها إلى تسعة أحاديث واردة في تزويج الأمة وغيرها.

وكلّها ظاهرة في رجوع المغرور إلى الغارّ إذا كان ولياً زوّجه وأوقعه في الغرر، دون ما إذا كان غير ولي لم يصدر عنه التزويج حتّى يكون إيقاعاً له في الغرر، بل كان أجنبياً لم يصدر منه إلّا توصيف الزوجة بصفة كانت فاقدة لها. فلم يصدر منه عمل يوقع الزوج في الغرر.

ومنه يعلم: أنّ مورد القاعدة ما إذا صدر منه عمل يوقعه في الغرر ـ كما في بيع الفضولي ـ فلايشمل ما إذا وصف مالاً بأنّه يربحه فيما بعد، فصار توصيفه داعياً للمشتري على شرائه من مالكه. فيندفع إشكال بعض الأعاظم على قاعدة الغـرر بانتقاضها بذلك.

(مسألة١٥) قوله: وهنا فروع كثيرة نتعرّض لها في كتاب الغصب.

أقول: بل فروع اُخرى لم يذكر في كتاب الغصب، نذكر جملة منها هاهنا في ضمن مسائل:

(المسألة الأُولى): الأظهر أنّ الجانب الأصيل في البيع الفضولي له فسخ العقد ما لم يلحق به إجازة المالك؛ لعدم شمول قوله ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ على عقد الفضولي قبل استناد البيع بالإجازة إلى المالك؛ فإنّ العقد يتحقّق بين الجـانبين بشـدّ عـهد أحدهما بعهد الآخر. فلايتحقّق ما لم يستند إلى الجانبين.

فعقد الفضولي ليس بعقد حقيقةً عند العقلاء والشرع ما لم يستند إلى المالك؛ فإنّه وإن استند إلى الفضولي إلّا أنّه لااعتبار لعقده عند العقلاء والشرع ؛لعدم أهليته له.

(المسألة الثانية): يشترط في تصحيح عقد الفضولي بالإجازة كونه جـامعاً لجميع شروط صحّة ذلك العقد، فإن كان بيعاً يشترط فيه كونه جامعاً لشروط صحّة البيع، كما أنّه لو كان من سائر العقود يشترط كونه جامعاً لشروطه لا محالة.

(المسألة الثالثة): إذا أقبض المشتري للثمن إلى البائع بالبيع الفـاسد كـان مضموناً عليه في تلفه، فضلاً عن إتلافه؛ لكون تسليطه للبائع على الثمن تضميناً له بالعوض، وإن كان الشارع لم يمضِ تضمينه بخصوص العوض المسمّى.

نعم، لو كان فساد البيع مستنداً إلى فقد المبيع للمالية بحكم الشرع كالخمر والخنزير ربّما قيل بعدم قصد المشتري لتضمين الثمن بالعوض.

ولكنّه يقال: إنّه يكفي في صدق التضمين بالعوض مجرّد كون العوض ملكاً

وإن لم يكن مالاً، بل مع فقد كونه ملكاً فإنّه يكفي مجرّد تعلّق حقّه بـه؛ فـيكون تسليم الثمن إلى البائع بإزاء حقّه المتعلّق به تضميناً بعوض.

(المسألة الرابعة): لو كان بيع الفضولي من قِبَل المالك ـ بأن قـصد انـتقال المبيع إلى المشتري وانتقال الثمن إلى البائع ـ كان تسليم المشتري للثمن إلى البائع الفضولي لأجل الإيصال إلى المالك، فلو تصرّف فيه كان ضامناً لمالك المبيع مـع إجازته، وللمشتري مع ردّه.

(المسألة الخامسة): لو أخذ الفضولي الثمن بدون إذن المشتري كان ضامناً له لا محالة؛ لعدم إقدامه لتسليط الفضولي على الثمن. وأمّا العقد فلم يـقصد بـه إلّا تمليك الثمن لمالك المبيع لا محالة.

(مسألة١٨) قوله: يجوز للأب والجدّ... أن يتصرّفا فـي مـال الصـغير بـالبيع والشراء.

أقول: العمدة في الدليل هي الإجماع والسيرة القطعية. وأمّا الأخبار فليس فيها تصريح بذلك.

نعم، هناك روايات قد استدلّ بظاهرها أو فحواها على جواز تصرّف الأب والجدّ في مال الطفل، وهي على أقسام كما استقصاها بعض الأعلام:

منها: الروايات الدالّة على سلطنتهما على بضع البنت في النكـاح. ووجـه الاستدلال بها: أنّ الولاية على النكاح ولاية على النفس، وهي تقتضي الولاية على المال ـ الذي هو من توابع النفس ـ بطريق أولى.

ومنها: ما دلّ على جواز تملّك جارية الولد.

ومنها: الروايات الدالّة على جواز تصرّفات الوصي في مال اليتيم.

ومنها: ما دلّ على جواز الاتّجار بمال اليتيم.

ومنها: الأخبار الدالّة على حلّية مال الولد للوالد.

وقد استشكل على أكثرها بقصور دلالتها على المطلوب. نعم يمكن الجواب عن بعضها. لكن بعد ثبوت الإجماع والسيرة القطعية من العقلاء والمتشرّعة في ذلك لا حاجة إلى الاستناد إليها. وثبوت الولاية لهما في الجملة من المسلّمات.

(مسألة١٨) قوله: والأقوى عدم اعتبار العدالة فيهما.

أقول: هذا هو المشهور، بل يستفاد من «التذكرة» الإجماع على ذلك. وقد استدلّ عليه الشيخ تَتِرُّ في «المكاسب» بالأصل والإطلاقات.

وقد أُورد على الأوّل: بأنّه لا أصل هنا يقتضي ثبوت الولاية المطلقة الغير المقيّدة بالعدالة، بل مقتضى الأصل هو عدم جواز التصرّف؛ فإنّه ثبت بالأدلّة القطعية حرمة التصرّف في مال الغير إلّا بإذنه، فالخارج منه يقيناً صورة كون الغير ولياً عادلاً، فيبقى الباقي تحت الأصل.

قلت: بل يمكن تصوير أصل الجواز بوجه آخر؛ وذلك أنّ السيرة العقلائية جارية في جميع الأعصار والأمصار على ولاية الولي وجواز تصرّفاته في الأُمور المتعلّقة بالمولّى عليه، وهذا أمر تكويني وارتكازي للحيوانات، فضلاً عن الإنسان؛ فإنّ الحفظ والحراسة لنفس الولد ولأمواله ومحاسبة النفع والضرر فيها وتزويجه وأمثال ذلك أمر مرتكز للإنسان، وليس المال بأهمّ من نفس الولد وروحه،بل هو من توابعها. فإذا شكّ في ردع الشارع عن هذه السيرة فالأصل عدمه.

وأمّا الإطلاقات؛ فلأنّ الروايات الدالّة على جواز تصرّفات الولي في مال المولّى عليه بالأولوية مطلقة وغير مقيّدة بعدالة الولي.

أقول: بل يمكن استظهار عدم اعتبار العدالة من أمرين آخرين:

١ ـ العدالة اصطلاحاً هو العمل بأحكام الإسلام، والدليل على جواز تصرّفات الولي هو السيرة العقلائية. وهذه السيرة لم تقيّد بالعدالة بهذا المعنى قطعاً؛ لعدم انحصار العقلاء في المسلمين.

٢ ـ قد اعتبرت العدالة في الإسلام في موارد خاصّة، كاعتبارها في القاضي وإمام الجماعة ونحوهما.

والحكمة في اعتبارها هو إيجاد المانع والرادع عن تجاوز الإنسان إلى الغير؛ فبعض شرائط صحّة الصلاة لايعلم إلّا من قبل الإمام، كالكون على الطهارة وطهارة الثياب ونحوهما، وقد اعتبرت العدالة لإحراز هذه الشروط. مضافاً إلى أنّ تقديم الإمام في الصلاة يقتضي تقديمه في التقرّب إلى الله، وهو يقتضي كونه ورعاً عادلاً متّقياً. ولكن الله تعالى قد جعل هذا المانع تكويناً في الإنسان وسائر الحيوانات، والمانع هو الشفقة والمحبّة والرحمة والعطوفة من الوالدين للولد. وهذه العطوفة تمنع عن تجاوزهما بحقّ الولد؛ فلا حاجة إلى جعل مانع آخر كالعدالة.

فالتحقيق: عدم اشتراط العدالة، كما هو المشهور. والمخالف صاحب «الوسيلة» و«الإيضاح»، وقد استدلّ على قولهما بأدلّة غير ناهضة.

(مسألة١٨) قوله: ولايشترط في نفوذ تصرّفهما المصلحة، بل يكفي عدم المفسدة.

أقول: بل الظاهر اعتبار المصلحة، والدليل عليه:

١ ـ قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إلّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[1]؛ فإنّ إطلاقه يشمل الجدّ فقط دون الأب؛ لأنّ الولد ليس يتيماً مع وجود الأب. لكن يتمّ الاستدلال بها في الأب أيضاً بعدم القول بالفصل.

٢ ـ دعوى الإجماع.

٣ ـ ما استدلّ به الشيخ رحمه الله في «المبسوط» حيث قال: أولياء الصغير والمجنون لايصحّ تصرّفهم إلّا على وجه الاحتياط والحظّ للصغير المولّى عليه؛

---

١ ـ الأنعام (٦): ١٥٢.

لأنّهم إنّما نصبوا لذلك، فإذا تصرّف على وجه لا حظّ فيه كان باطلاً؛ لأنّه خلاف ما نصب له. فيستفاد من الأدلّة بمجموعها اعتبار المصلحة، وعدم كفاية عدم المفسدة في نفوذ تصرّفات الأب والجدّ، كما اعتبروها معظم الفقهاء المتقدّمين، بل يظهر من عبارة «التذكرة»: أنّه لا خلاف في ذلك بين المسلمين.

وما قيل من كفاية عدم المفسدة؛ لأنّ الآية مخصّصة بما دلّ على ولاية الجدّ وسلطنته الظاهر في أنّ له أن يتصرّف في مال طفله بما ليس فيه مفسدة.

مندفع بأنّ الأخبار الدالّة على ولاية الجدّ ليست ناظرة إلى شرطية المصلحة وعدمها، بل هي في مقام بيان أصل الحكم، أو فيما إذا دار الأمر بين نكاح الأب ونكاح الجدّ؛ فليست صالحة لتخصيص الآية.

(مسألة ٢٠) قوله: يكون للحاكم الشرعي ـ وهو المجتهد العادل ـ ولاية التصرّف.

أقول: الولاية أوّلاً وبالذات لله ـ جلّت عظمته ـ ومعنى ولايته على الموجودات افتقار جميع ما سواه إليه. فكلّ ممكن الوجود هو بذاته افتقار إلى الله، لا شيءٌ له الافتقار، بل كلّها بذاتها افتقار إلى الله.

وما دونها ولاية النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فهذه ولاية دون ولاية الله، وفوق سائر الولايات، قال الله تعالىٰ: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾[1].

وما دونها ولاية حجّة الله، فقد روي: «أنّ الأرض لا تخلو من الحجّة، ولو خلت من الحجّة لساخت الأرض بأهلها»، وفي بعض الروايات: «لماجت بأهلها، كما يموج البحر بأهله»[2].

---

١ ـ الأحزاب (٣٣): ٦.

٢ ـ الكافي ١: ١٧٨، باب أنّ الأرض لا تخلو من حجّة.

ثمّ إنّ كلمة «مولى» له معانٍ عديدة لغةً؛ منها عبد، ومنها السيّد، ومنها أولى. والمراد بها في ولاية النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّة عليهم السلام المعنى الأخير. والشاهد عليه قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «**ألست أولى بكم من أنفسكم؟**»[1].

وكانت ولاية الأئمّة عليهم السلام من سنخ ولاية النبي صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأنّه صلى الله عليه وآله وسلم فوّض إلى أمير المؤمنين عليه السلام نفس الولاية التي كانت له على المؤمنين بشهادة حديث الغدير ونحوه.

أمّا ولاية الفقيه في زمان غيبة الإمام المعصوم حجّة الله، فاعلم: أنّ للفقيه شؤون ومناصب كالإفتاء والقضاوة وولاية التصرّف في الأموال والأنفس. ولا إشكال في ثبوت هذين الأوّلين للفقيه.

وأمّا الثالث فيتصوّر على وجهين، كما قاله الشيخ رحمه الله في «المكاسب»:

الوجه الأوّل: استقلال الولي بالتصرّف؛ بمعنى جواز تصرّفه ابتداءً واستقلالاً في الأموال والنفوس، مع قطع النظر عن كون تصرّف غيره منوطاً بإذنه أو غير منوط به، كبيع دار زيد وتطليق زوجة عمرو وتزويج بنت أحد على أحد وأمثال ذلك.

الوجه الثاني: عدم استقلال غيره بالتصرّف؛ بمعنى عدم جواز تصرّفات الغير بدون إذنه. ولعلّ من هذا القبيل إقامة الحدود وإقامة الجمعة والتصرّف في الأوقاف العامّة ونحو ذلك.

أقول: أمّا الولاية على الوجه الأوّل فلم يثبت بالعمومات والأدلّة الواردة في هذا الباب قطعاً. نعم هناك عمومات واردة في شأن العلماء يتخيّل منها إثبات الولاية بنحو الاستقلال للفقيه، ومن هذا القبيل: «**إنّ العلماء ورثة الأنبياء**»[2]، و«إنّ

---

١ ـ بحار الأنوار ٢٧: ٢٤٣.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ٧٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ٢.

الفقهاء أُمناء الرسل»[١]، و**«مجاري الأمور بيد العلماء بالله الأُمناء على حلاله وحرامه»**[٢]، و**«علماء أُمّتي كأنبياء بني إسرائيل»**[٣]، ونحو ذلك.

والحقّ: عدم دلالة واحد منها على المطلوب؛ لأنّ المراد بـ «العلماء» في كثير منها الأئمّة عليهم السلام. والمراد في بعضها ثبوت منصب الإفتاء وبيان أحكام الله، لا الحكومة بمعناه المصطلح، وهكذا. وهذا واضح لمن تدبّر فيها وفي القرائن المحفوفة بها.

وأمّا الولاية على الوجه الثاني ـ أي عدم جواز تصرّفات الغير من دون إذنه ـ فتحقيق الحقّ فيه: أنّ ولايته ثابتة في الأمور التي لابدّ فيها إلى الرجوع إلى الحكّام، كالولاية على من لا ولي له وأموال القصّر ونحو ذلك.

والدليل على ذلك ـ مضافاً إلى أنّه القدر المتيقّن ـ عدّة روايات:

منها: مقبولة عمر بن حنظلة. فإنّ مورد الحديث وإن كان خاصّاً لكن ورد في ذيله كبرى كلّي؛ هو قوله عليه السلام: **«فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً»**[٤].

والشاهد على كلّية الكبرى وعدم اختصاصه بمورد التخاصم: استعمال صيغة الجمع في قوله عليه السلام **«قد جعلته عليكم»**، مع أنّ مورد السؤال رجلان يتخاصمان، والمناسب معه استعمال ضمير التثنية لا الجمع.

ومنها: التوقيع الشريف المروي في «إكمال الدين»، وقد ورد في ذيله: **«أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا؛ فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله»**[٥].

والمراد بالحوادث كلّ واقعة لابدّ فيها من الرجوع إلى الحكّام، وليس المراد

---

١ ـ الكافي ١: ٤٦ / ٥.

٢ ـ تحف العقول: ٢٣٨.

٣ ـ بحار الأنوار ٢: ٢٢.

٤ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١.

٥ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٩.

منها الوقائع المستحدثة والفروع المتجدّدة ـ كما احتمله بعض الأعلام ـ حتّى تنحصر دلالته في الاستفتاء والسؤال عن حكمها.

والشاهد عليه: أنّ السؤال عن حكم الواقعة لأجل العمل به لايكون إلّا قبل وقوع الحادثة المحتمل وقوعها لا بعدها، وهذا لايناسب التعبير بالحوادث الواقعة الذي ظاهر في وقوع الحادثة في الزمان الماضي.

وبالجملة: دلالة الحديث على المدّعى بعد التدبّر في مضامينها واضحة، والإشكالات الواردة عليها مندفعة.

أقول: الذي يسهّل الخطب ولا حاجة مع ذلك إلى الاستناد إلى الروايات: أنّ الحكومة كانت من الأُمور التي لابدّ منها في المجتمع بلا إشكال؛ لأنّ الإنسان مدني بالطبع، فيحتاج في عيشه الاجتماعي إلى الحاكم والرئيس لا محالة، وإلّا يستلزم تضييع الحقوق والأموال والنفوس، ومنصب الحكومة في عصر الحضور لايتعلّق إلّا بالإمام المعصوم عليه السلام، وفي عصر الغيبة يتعلّق بالمسلمين.

فإذا شككنا في اعتبار إذن الفقيه في الحكومة فقدر المتيقّن من صورة الجواز فيها إذن الفقيه أو تصدّيه بنفسه، فلايجوز لغيره القيام بها من دون إذنه، وهذا من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

فتحصّل من جميع ذلك: اعتبار إذن الفقيه في الحكومة وفي جميع الأُمور التي يرجع فيها إلى الحكّام.

ومن مسلّمات مصاديق ولاية الفقيه الولاية على أموال اليتامى وأموال الغائبين وأموال المجهول مالكها.

ومنها التصرّف في سهم الإمام عليه السلام؛ فإنّه لايرضى الشارع تركه قطعاً؛ لاستلزام ضياع هذه الأموال وتعطيل المصارف المهمّة المطلوبة عند الإمام عليه السلام، كصرفه في الحوزات العلمية ونحوها.

والضابط فيه: كلّ أمر ثبت مشروعيته في الشرع ولم يطلب من شخص خاصّ ولم يرض الشارع بتركه يجوز للفقيه التصدّي له. أمّا الأُمور التي لم تثبت أصل مشروعيته أو ثبتت ولكن لم يحرز بأنّ الشارع لم يرض بتركه في كلّ عصر، لايمكن الاستناد فيها لإثبات مشروعيته ووجوبه وتصدّي الفقيه لها بإطلاقات أدلّة ولاية الفقيه. ولعلّ من هذا القبيل إقامة صلاة الجمعة وإجراء الحدود؛ إذ يمكن الدعوى فيهما بأنّه لم يحرز أنّ الشارع لايرضى بتركهما في غير عصر الحضور.

(مسألة ٢٠) قوله: ومع فقدان الحاكم يرجع الأمر إلى المؤمنين.

أقول: في الأُمور التي ثبتت شرعيته ولم يرض الشارع بتركه ولايحتمل اعتبار إذن الفقيه فيها، كحفظ أموال اليتيم أو الغائب والصلاة على الميّت ونحوها.

(مسألة ٢٠) قوله: بشرط العدالة على الأحوط.

أقول: بل الظاهر كفاية الوثاقة. والوجه في ذلك ما ورد في صحيحة محمّد بن إسماعيل في جواز التصرّف في مال اليتيم: «**إذا كان القيّم مثلك أو مثل عبدالحميد فلا بأس...**»[1] ومقتضى إطلاق المثلية اعتبارها في جميع الجهات، ككونه إمامياً موثّقاً فقيهاً عادلاً و... لكن يعلم من سائر الروايات: أنّ وجه المماثلة هو الوثاقة فقط:

منها: صحيحة علي بن رئاب[2].

ومنها: موثّقة سماعة في رجل مات وله بنون وبنات صغار وكبار من غير وصية، وله خدم ومماليك وعقد، كيف يصنع الورثة بقسمة ذلك؟ قال: «**إن قام رجل**

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٧: ٣٦٣، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع، الباب ١٦، الحديث ٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٩: ٤٢١، كتاب الوصايا، الباب ٨٨، الحديث ١.

ثقة قاسمهم ذلك كلّه، فلا بأس»[1] فهذه الرواية يفسّر المثلية في صحيحة محمّد بن إسماعيل.

ثمّ إنّ المراد بالثقة وفاقاً للمتأخّرين وبشهادة العرف واللغة من كان يوثق به؛ سواء كان عادلاً أو لا. لكن الثقة عند المتقدّمين أخصّ من العادل؛ أي العادل الثقة.

(مسألة ٢٠) قوله: بما يكون في فعله صلاح وغبطة.

أقول: لقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[2]، وعدم القرب كناية عن عدم التصرّف، هذا.

مضافاً إلى أنّ اعتبارها في تصرّف الأب والجدّ يقتضي اعتبارها هنا بالأولوية؛ لأنّ ولايتهما كانت طبيعية وفطرية، فاعتبارها في غيرها بطريق أولى.

[تتميم]

أقول: ونورد هاهنا مسألة لم تذكر في المتن، ويكثر الابتلاء بها:

(مسألة): المأخوذ بالبيع الفاسد لو استوفى المشتري منفعة منه كان مضموناً عليه بمثله أو قيمته، وكذا سائر منافعه التالفة بشرط عدم كون البائع عالماً بفساد البيع. ومع علمه بذلك إذا دفعه إلى المشتري فالظاهر عدم ضمان المشتري بالنسبة إلى المنافع التي لم يستوفها المشتري.

وأمّا مسائل الضمانات في عقد الفضولي أو العقد الفاسد من جهة أُخرى فراجع فيها كتاب الغصب، وقد استدركنا هناك في التعليقة جملة منها لم يذكر في المتن.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٩: ٤٢٢، كتاب الوصايا، الباب ٨٨، الحديث ٢.

٢ ـ الأنعام (٦): ١٥٢.

القول في شروط العوضين

قوله: وهي أُمور: الأوّل يشترط في المبيع أن يكون... متموّلاً.

أقول: ومنشأ هذا الاشتراط تعريفهم البيع بأنّه معاوضة مال بمال. والدليل عليه قوله تعالىٰ: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾[1]؛ فإنّه يصدق أكل المال بالباطل إذا أخذ مالاً بإزاء ما ليس بمال. مضافاً إلى عدم شمول إطلاقات أدلّة البيع لما لم يكن العوض مالاً عرفاً، بل العوض بمنزلة العدم عند العقلاء؛ لعدم صدق البيع العرفي له.

قوله: الثاني تعيين مقدار ما كان مقدّراً بالكيل أو الوزن أو العدّ بأحدها في العوضين.

أقول: ومن شرائط البيع اشتراط العلم بالثمن والمثمن. أمّا اشتراط معلومية المثمن فهو إجماعي، وبه روايات مستفيضة.

وأمّا اشتراط معلومية الثمن: قال الشيخ رحمه الله في «المكاسب»: المعروف أنّه يشترط العلم بالثمن قدراً، فلو باع بحكم أحدهما بطل إجماعاً، كما عن «المختلف» و«التذكرة».

وكيف كان: حيث إنّ البيع مبادلة مال بمال فإثبات اشتراط العلم في أحد الطرفين يكفي في إثباته لكلا الطرفين. ولا فرق في الثمن والمثمن في بناء العقلاء من هذه الجهة.

قوله: الثاني... فلايكفي تقدير الموزون بالكيل أو العدّ والمعدود بغير العدّ.

أقول: المعيار في كون الشيء مكيلاً أو موزوناً متعارف كلّ بلد، وهذا يختلف

---

١ ـ النساء (٤): ٢٩.

بحسب الأزمنة والأمكنة ؛ فيمكن أن يكون الشيء مكيلاً في بلد وموزوناً في بلد آخر . وهكذا بالنسبة إلى العصور والأزمنة.

والمتعارف في هذا العصر أن يوزن أكثر الأجناس من الطعام وغيره ومن الحقير والخطير بالموازين الدقيقة . فصار أكثر الأجناس موزوناً، وإن كان في العصور المتقدّمة مكيلاً أو معدوداً.

مضافاً إلى أنّ الوزن أدقّ من الكيل والعدّ ؛ فإنّ الكيل يختلف مقداره بحسب الحرارة والبرودة، والعدّ يتفاوت بحسب الصغر والكبر . وأمّا الوزن فثابت مقداره دائماً ولا يختلف.

(مسألة ٣) قوله: الظاهر عدم كفاية المشاهدة في بيع الأراضي التي تقدر ماليتها بحسب المتر والذراع.

أقول: لأنّ البيع مبادلة مال بمال، فيعتبر العلم بكلّ وصف وخصوصية له دخل في المالية والقيمة . والعلم بالمساحة في غير المكيل والموزون من هذا القبيل.

قوله: الثالث معرفة جنس العوضين.

أقول: والظاهر أنّه لا يعتبر علم المجيز للعوضين على التفصيل، ويكفي في صحّة بيع الفضولي بالإجازة علم البائع الفضولي بهما حين العقد.

كما لو أذن له قبل البيع فإنّه يكفي في صحّة البيع علم البائع بالعوضين، وإن لم يعلم بهما المالك الذي أذن له في البيع.

والسرّ في ذلك: أنّ البائع ليس إلّا من صدر عنه البيع، وهو مأذون له في البيع في صورة الإذن . والفضولي الذي صدر منه البيع وإن كان لا ينفذ بدون لحوق إجازة المالك ؛ فإنّ الإجازة وإن كانت توجب استناد البيع إلى المالك إلّا أنّ استناده إليه بالتسبيب ؛ فإنّ إجازته هو السبب لصيرورته ما صدر عن الفضولي بيعاً في اعتبار العقلاء والشريعة، وذلك يوجب استناد البيع إلى المالك، ولا يوجب سلب استناده

عن المباشر، كما في سائر موارد المباشرة والتسبيب.

فالبائع بالمباشرة هو الفضولي، ويعتبر علمه بالعوضين دون السبب، كما في مورد الإذن قبل البيع.

قوله: الرابع... وكذا لايجوز بيع الوقف.

أقول: للإجماع والسيرة القطعية، بل هو من ضروريات الإسلام، وللروايات الواردة في هذا الباب.

(مسألة ٦) قوله: لايجوز بيع الأرض المفتوحة عنوة... فإنّها ملك للمسلمين كافّة.

أقول: فلايجوز لغير المسلمين التصرّف فيها. وليست ملكيتهم بنحو الشركة حتّى يكون لكلّ منهم جزء من الأرض مشاعاً أو غير مشاع، فهي نحو خاصّ من الملكية يغاير سائر الأنحاء المتعارفة، فلايجوز لأحد من المسلمين تمليكها بنحو البيع والهبة ونحوهما.

نعم، أمر هذه الأراضي بيد الفقيه الجامع للشرائط إن كان مبسوط اليد، وإلّا فبقدر إمكانه يتولّى أمرها.

فإذا أذن حاكم الشرع لأحد بغرس الأشجار في هذه الأراضي وبناء البنيان فيها ونحوهما يوجد لصاحب هذه الأعيان حقّ في الأرض بتبع الأعيان؛ لأنّه لايجوز لأحد قلع الأشجار وتخريب البناء من دون إذن صاحبهما.

ويجوز بيع هذه الأعيان، فينتقل بتبع بيع الأعيان الحقّ المذكور في الأرض إلى المشتري، فيباع الحقّ بتبع بيع الأعيان. وهذا هو الذي يعبّر عنه في الفارسي ببيع «سرقفلي»، وعليه يحمل ما ورد في بعض الأخبار من جواز بيع هذه الأراضي. وهذا هو القدر المتيقّن من جواز تمليكها.

(مسألة ٦) قوله: حيث إنّه من المحتمل أنّ المتصرّف فيها ملكها بوجه صحيح.

أقول: لا إشكال في كون الأراضي الموات بالأصالة للإمام عليه السلام، وهي من

الأنفال، لكن يجوز التصرّف فيه بالإحياء.

وإنّما الخلاف في أنّه هل يصير المحيي مالكاً بالإحياء، أو له جواز التصرّف وحقّ الاختصاص فقط؟ فيه خلاف.

يظهر من عبارة كثير من الفقهاء أنّها ملك للمحيي، بل ادّعي الإجماع عليه، بل إجماع الأُمّة وإجماع المسلمين. وقال الشيخ رحمه الله في «المكاسب»: بل الأخبار متّفقة على أنّها لمن أحياها.

ويظهر من البعض: أنّه يملك التصرّف فقط ولايصير مالكاً. كما ذهب بعض المعاصرين إلى أنّ «اللام» في حديث: «**من أحيى أرضاً من المؤمنين فهي له**»[1] لمجرّد الاختصاص دون الملكية، فيستفاد منه حقّ التقدّم فقط. وأنّ الغير لايجوز له الاستيلاء على الأرض بغير إذن المحيي.

أقول: الملكية ذات مراتب شرعاً وبحسب بناء العقلاء. والشاهد عليه: الملكية المتداولة اليوم الموسومة بملكية «سرقفلي»؛ فيقال لمالك «سرقفلي» هو مالك لهذا الدكّان، كما يقال لمالكه الأصلي أيضاً هو مالك، ولا منافاة بين ملكيتهما.

فنقول: في هذه الأراضي الملكية المصطلحة للإمام عليه السلام، والملكية العرفية للمحيي.

ويشهد عليه: إطلاق المالك على المحيي عرفاً، وانتقال الملك عنه إلى ورثته، وجواز بيعه له ولوارثه.

ويؤيّده: أنّ إطلاق المالك على الله تعالى لاينافي مالكية الإمام عليه السلام؛ فإنّه تعالى مالك للسماوات والأرض وما بينهما بنحو الملكية الحقيقية.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٩: ٥٤٩، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، الباب ٤، الحديث ١٣.

القول في الخيارات

قوله: الأوّل: خيار المجلس.

أقول: قال الشيخ في «المكاسب»: لا خلاف بين الإمامية في ثبوت هذا الخيار، والأخبار به مستفيضة. والعنوان الذي ورد في النصوص: اجتماع المتبايعين للبيع؛ سواء كان في حال الجلوس أم لا، كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم الثابت بسند صحيح: **«البيّعان بالخيار ما لم يفترقا، فإذا افترقا وجب البيع»**[1].

قوله: الأوّل... ولو فارقا من مجلس البيع مصطحبين بقي الخيار.

أقول: لبقاء الخيار ما لم يفترق المتبايعان أحدهما عن الآخر، كما يدلّ عليه قوله صلى الله عليه وآله وسلم المشار إليه في التعليقة السابقة.

قوله: الثاني: خيار الحيوان؛ من اشترى حيواناً ثبت له الخيار إلى ثلاثة أيّام من حين العقد.

أقول: بلا خلاف بين الإمامية في ثبوت هذا الخيار للمشتري.

قوله: الثاني... وفي ثبوته للبائع أيضاً إذا كان الثمن حيواناً إشكال، بل عدمه لايخلو من قوّة.

أقول: خصّ هذا الخيار في كلمات الفقهاء بما إذا كان المبيع حيواناً، فالمشتري بالخيار إلى ثلاثة أيّام.

وقد استشكل فيه في «المسالك».

والظاهر ـ بمناسبة الحكم والموضوع ـ الخيار لمن ملك الحيوان؛ سواء كان هو المشتري وكان المبيع حيواناً، أو البائع وكان الثمن حيواناً. والفرق بين البائع

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٨: ٦، كتاب التجارة، أبواب الخيار، الباب ١، الحديث ٣ و ٤.

والمشتري إنّما هو في الإيجاب والقبول، وذلك لايوجب فرقاً فيما هو الوجه لثبوت هذا الخيار إلى ثلاثة أيّام، وهو جعل الفرصة له لاختبار الحيوان.

ويشهد للتعميم صحيحة محمّد بن مسلم: «**البيّعان بالخيار ما لم يفترقا، وصاحب الحيوان بالخيار ثلاثة أيّام**»[١].

لكن القدر المتيقّن ثبوت الخيار لو كان الحيوان هو المبيع، فلايترك الاحتياط في المسألة.

قوله: **الثالث**: **خيار الشرط... ويجوز جعله لهما أو لأحدهما أو لثالث**.

أقول: للنصوص المستفيضة «**المؤمنون عند شروطهم**»[٢].

لكن في بعضها «**ما لم يخالف كتاب الله**»؛ ولذلك استشكل في الاستدلال بها ـ كما عن «المستند» ـ بأنّ شرط الخيار مخالف لكتاب الله؛ لدلالة آية ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ على اللزوم؛ فاشتراط الخيار مخالف لكتاب الله.

وأُجيب عنه بوجوه، وأحسنها: أنّ اشتراط الخيار في ضمن العقد داخل في العقد، والوفاء بالعقد يقتضي الوفاء بجميع مضمون العقد؛ فالوفاء باشتراط الخيار من الوفاء بالعقد المشترط فيه الخيار.

قوله: **الثالث... ولابدّ من كونها مضبوطة**.

أقول: وإلّا يلزم الغرر، وقد نهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع الغرر.

ولكن قال الشيخ في «**الخلاف**»: من ابتاع شيئاً بشرط الخيار ولم يسمّ وقتاً ولا أجلاً، بل أطلقه كان له الخيار ثلاثة أيّام، ولا خيار بعد ذلك. ثمّ قال: دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم. لكن لم يوجد في كتب الأخبار خبر يدلّ عليه.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٨: ٥، كتاب التجارة، أبواب الخيار، الباب ١، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٢٧٦، كتاب النكاح، أبواب المهور، الباب ٢٠، الحديث ٤.

وقال المحقّق في «الشرائع»: لايجوز أن يناط بما يحتمل الزيادة والنقصان، كقدوم الحاجّ. ولو شرط كذلك بطل البيع.

فلايترك الاحتياط في صورة عدم تعيين المدّة.

(مسألة ٢) قوله: لا إشكال في عدم اختصاص خيار الشرط بالبيع.

أقول: لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: **«المؤمنون عند شروطهم»**.

(مسألة ٨) قوله: فالأقوى عدم كفاية الردّ إلى حاكم آخر مع إمكان الردّ إليه.

أقول: الوجه في ذلك الإشكال في ولاية حاكم آخر في معاملة تصدّاها الحاكم الأوّل.

(مسألة ١٠) قوله: بردّ ما انتقل إليه.

أقول: وينبغي هاهنا ذكر مسألة مبتلى بها، وهي:

(مسألة): لو شرط للمشتري أداء الثمن في أجل معيّن ولم يؤدّه فيه، فهل يكون للبائع خيار الفسخ ـ بمعنى خيار تخلّف الشرط ـ أم لا؟

قال الشيخ في «المكاسب»: «هل للمشروط له الفسخ مع التمكّن من الإجبار، فيكون مخيّراً بينهما، أم لايجوز له الفسخ إلّا مع تعذّر الإجبار؟ ظاهر «الروضة» وغير واحد هو الثاني، وصريح موضع من «التذكرة» هو الأوّل، قال: لو باعه شيئاً بشرط أن يبيعه آخر أو يقرضه بعد شهر أو في الحال لزمه الوفاء بالشرط، فإن أخلّ به لم يبطل البيع، لكن يتخيّر المشترط بين فسخه للبيع وبين إلزامه بما شرط.

ثمّ قال الشيخ: ولا نعرف مستنداً للخيار مع التمكّن من الإجبار»[1].

وقد وقع التصريح بالخيار في نظيره، وهو التأخير في أداء المبيع في

---

١ ـ المكاسب، الشيخ الأنصاري: ٢٨٥ / السطر ٩.

«الوسيلة»، وكذا في «التحرير»[١].

قوله: الرابع: خيار الغبن.

أقول: الظاهر جريان خيار الغبن في جميع المعاملات، إلّا فيما إذا أقدم نفسه للضرر كالمصالحة المبنية على الغبن؛ لجريان قاعدة لا ضرر في جميع ذلك، بلافرق بين البيع وغيره.

قوله: الرابع... فللمغبون خيار الفسخ.

أقول: الدليل على ثبوت خيار الغبن قاعدة لا ضرر؛ لكونها نفياً لا نهياً؛ فيشمل الحكم التكليفي والوضعي كليهما. ولا شكّ أنّ لزوم البيع مع الغبن ضرر على المغبون، فيرتفع بقاعدة لا ضرر، هذا.

ولكن المحقّق‌ؒ ردّ خيار الغبن رأساً، ولم يلتزم به أصلاً.

(مسألة ٣) قوله: بل بقاؤه مع عدم البناء على الفسخ ـ وإنّما بدأ له بعد ذلك ـ لايخلو من قوّة.

أقول: المشهور فورية خيار الغبن. والدليل عليه: أنّ قاعدة لا ضرر كما تنفي الضرر عن المغبون بنفي لزوم البيع، كذلك تنفي عن الغابن ضرر تأخير إعمال الخيار عليه. لكن القدر الثابت من الفورية هو الفورية العرفية؛ فإنّ رعاية الفورية العقلية مستلزمة للحرج، فتنتفي وجوبها بقاعدة لا حرج.

(مسألة ٥) قوله: الثاني... لم يسقط إذا كان الإسقاط بنحو التقييد.

أقول: بأن يكون المستفاد من كلامه إسقاط الخيار لو كان مستنداً إلى الغبن بالنسبة إلى عشر القيمة، وعدم إسقاطه لو كان مستنداً إلى الغبن بالنسبة إلى أزيد من العشر.

---

١ ـ تحرير الوسيلة ١: ٥٤٦ / المسألة ٦.

(مسألة ٦) قوله: وإن كان بنقل غير لازم ـ كالبيع بخيار والهبة ـ ففي جواز إلزامه بالفسخ وإرجاع العين إشكال.

أقول: مقتضى دليل ثبوت خيار الغبن جواز إلزام الغابن بالفسخ؛ لجواز إلزام المغبون الغابن بردّ العين مع إمكانه بلا ضرر عليه.

قوله: الخامس: خيار التأخير، وهو فيما باع شيئاً ولم يقبض تمام الثمن ولم يسلم المبيع إلى المشتري.

أقول: سقط قوله: «ولم يسلم المبيع إلى المشتري» عن نسخة «الوسيلة»، واشتراطه في ثبوت خيار التأخير مذكور في دعوى الإجماع على خيار الرؤية.

ففي «التذكرة»: من باع شيئاً ولم يسلمه إلى المشتري ولا قبض الثمن ولا شرط تأخيره ـ ولو ساعة ـ لزم البيع ثلاثة أيّام، فإن جاء المشتري بالثمن فهو أحقّ بالعين، وإن مضت الثلاثة ولم يأت بالثمن تخيّر البائع بين فسخ العقد والصبر والمطالبة بالثمن عند علمائنا أجمع.

قوله: الخامس... يلزم البيع ثلاثة أيّام، فإن جاء المشتري بالثمن فهو أحقّ بالسلعة، وإلّا فللبائع فسخ المعاملة.

أقول: ففي «التذكرة»: عند علمائنا أجمع. ويدلّ عليه صحيحة زرارة[1] ورواية علي بن يقطين[2] ورواية إسحاق بن عمّار[3] ورواية عبدالرحمان بن الحجّاج[4].

(مسألة ١) قوله: الظاهر أنّ هذا الخيار ليس على الفور.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٨: ٢١، كتاب التجارة، أبواب الخيار، الباب ٩، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٨: ٢٢، كتاب التجارة، أبواب الخيار، الباب ٩، الحديث ٣.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٨: ٢٢، كتاب التجارة، أبواب الخيار، الباب ٩، الحديث ٤.

٤ ـ وسائل الشيعة ١٨: ٢١، كتاب التجارة، أبواب الخيار، الباب ٩، الحديث ٢.

أقول: لإطلاق نصوص الخيار.

(مسألة ٢) قوله: وفي سقوطه بالإسقاط قبلها إشكال، والأقوى عدمه.

أقول: ووجهه أنّه إسقاط ما لم يجب، وهو غير كافٍ كما في سائر الموارد.

(مسألة ٥) قوله: لو تلف المبيع.

أقول: لكون تلف المبيع قبل القبض من مال بائعه، كما قرّر في محلّه.

السادس: خيار الرؤية.

(مسألة ٢) قوله: ويشترط في صحّته إمّا الرؤية السابقة مع حصول الاطمئنان ببقاء تلك الصفات، وإلّا ففيه إشكال.

أقول: في «الوسيلة» كفاية الرؤية السابقة مع عدم اليقين بزوال تلك الصفات، وذلك مبني على جريان بناء العقلاء على ترتيب الأثر على الحالة السابقة في الحالة اللاحقة مع عدم اليقين بانتفائها.

قوله: السابع: خيار العيب... فيتخيّر بين الفسخ والإمساك بالأرش.

أقول: يدلّ على خيار الردّ الأخبار المستفيضة. وأمّا الأرش فالنصّ فيه يختصّ بصورة التصرّف المانع من الردّ.

ويظهر عن غير موضع من «المبسوط»: أنّ أخذ الأرش مشروط باليأس عن الردّ، وهو مخالف لظاهر كلامه في «النهاية».

لكن في «المكاسب» مع نقل ذلك قال: الظاهر عدم الخلاف في المسألة، بل الإجماع على التخيير بين الردّ والأرش.

قوله: السابع... ولم يتصرّف فيه تصرّفاً مغيّراً للعين.

أقول: كما يستفاد من النصّ، وادّعي عليه الإجماع.

قوله: السابع... ولم يحدث فيه عيب عنده بعد خيار المشتري مضمون على البائع؛ كخيار الحيوان وكخيار المجلس وخيار الشرط إذا كان له خاصّة.

أقول: ففي «المكاسب»: العيب الحادث في زمن الخيار لا خلاف في أنّه غير مانع عن الردّ.

(مسألة ٤) قوله: والأقوى اعتبار قول الواحد الموثوق به من أهلها.

أقول: هذا مبني على حجّية قول أهل الخبرة؛ لبناء العقلاء عليها.

(مسألة ٥) قوله: لو تعارض المقوّمون... فالأحوط التخلّص بالتصالح، ولا تبعد القرعة؛ خصوصاً في بعض الصور.

أقول: وفي «الوسيلة»: يجمع بينهما ثمّ يؤخذ نصف المجموع.

لكن يمكن الإيراد عليه بسقوط قول أهل الخبرة بالنسبة إلى القدر المختلف فيها عندهم عن الحجّية؛ فلابدّ من التصالح أو الرجوع إلى القرعة لو ثبت حجّيتها في غير الموارد المعيّنة.

(مسألة ٦) قوله: لو باع شيئين صفقةً واحدةً، فظهر العيب في أحدهما كان للمشتري أخذ الأرش أو ردّ الجميع، وليس له التبعيض بردّ المعيب وحده.

أقول: لاستلزامه تبعّض الصفقة، ولا يجوز ذلك مع عدم رضا البائع.

القول في أحكام الخيار

قوله: ولو كان الخيار متعلّقاً بمال خاصّ يحرم عنه بعض الورثة... فلا يحرم ذلك الوارث عن الخيار المتعلّق به مطلقاً.

أقول: سواء كان الخيار لاسترداد ذلك المال أو استرداد ثمنه؛ فإنّ الخيار بنفسه يورّث، فيشترك فيه جميع الورّاث؛ سواء كان مقتضى الخيار استرداد العين فإنّما يحرم بعض الورثة عن صيرورته ملكاً له، أو استرداد القيمة فيشترك فيها جميع الورثة بلا إشكال.

(مسألة ١) قوله: لا أثر لفسخ بعضهم بدون ضمّ فسخ الباقين.

أقول: لاستلزامه تبعّض الصفقة، وهو غير جائز مع عدم رضا البائع.

(مسألة ٢) قوله: فيجب تفريغها بالمبيع المردود إليه.

أقول: فإنّ مقتضى فسخ العقد رجوع كلّ من العوضين إلى ملك خرج منه، فيرجع ما خرج عن ملك من مات إلى ملكه، ثمّ ينتقل إلى ملك الورثة. ولمّا كان الدين مقدّماً على الإرث فيؤدّى به دينه لا محالة.

القول فيما يدخل في المبيع عند الإطلاق

(مسألة ١) قوله: كالبئر.

أقول: أي البئر الذي يتعارف دخوله فيه، دون ما لايتعارف، كالآبار العميقة المستحدثة؛ فإنّها مستقلّة بالمالية، هذا في بيع البستان. وأمّا بيع القرية بتمامها فتدخل فيها الآبار العميقة، كالقنوات وغيرها.

(مسألة ١) قوله: إلّا إذا كان تعارف يوجب التقييد، كما أنّه كذلك.

أقول: محلّ تأمّل.

(مسألة ٢) قوله: لايخلو ثانيهما من رجحان.

أقول: لإقدام البائع ببيع الأُصول على ضرر نفسه.

(مسألة ٣) قوله: ولايبعد دخول المفاتيح فيها.

أقول: المفاتيح يدخل في المبيع بالتبع بلا إشكال.

القول في القبض والتسليم

(مسألة ١) قوله: لاتبعد كفاية التخلية.

أقول: بل المعتبر جعله تحت استيلائه، ولا عبرة بمجرّد التخلية مع عدم جعله تحت استيلائه، وبذلك يخرج عن ضمانه.

(مسألة ٤) قوله: يجب على البائع مضافاً إلى تسليم المبيع تفريغه عمّا كان فيه.

أقول: لعدم جواز التصرّف في مال الغير بغير إذنه.

القول في النقد والنسية

(مسألة ١) قوله: والأقوى عدم كفاية تعيّنه في نفسه مع عدم معرفة المتعاقدين.

أقول: الظاهر كفاية التأجيل إلى أوّل الشهر ـ مثلاً ـ وإن لم يعرفا أنّه كم يوماً بقي إلى أوّل الشهر، كما هو المتعارف.

وأمّا لو كان معلّقاً ومؤجّلاً إلى أمر لم يكن مشخّصاً ومعيّناً في نفسه ـ كقدوم الحاجّ؛ فإنّه ربّما يؤخّر أو يقدّم ـ فالظاهر بطلان البيع بتأجيل الثمن إليه، وإن كان معيّناً في علم الله.

نعم، لو كان التقدّم والتأخّر بما تسامح به عرفاً ويعدّ معه معيّناً ومشخّصاً أيضاً فالظاهر عدم البطلان إذا لم تكن موجباً للغرر عرفاً.

ملحقات

(مسألة): يجوز الشراء بالذمّة؛ بأن يكون الثمن كلّياً في الذمّة؛ سواء كان مالكاً لمصداقه بالفعل أو لا؛ سواء أراد أداء الثمن أو أراد عدم أدائها أو أراد أداءها من مال محرّم.

كلّ ذلك مشمول إطلاقات أدلّة صحّة البيع وحلّيته عليها؛ فإنّه يتملّك المبيع ويملك البائع بإزاء الكلّي في الذمّة، وهذا اعتبار عقلائي صحيح عندهم، ولاينافي اشتغال الذمّة الامتناع عن الأداء وعدم إرادة أدائه، كما لو أتلف مال الغير فإنّه يشتغل ذمّته بمثله أو قيمته، وإن أراد عدم أدائها.

القول في الربا

قوله: وهو قسمان: معاملي وقرضي.

أقول: أوردنا أبحاث كلّ واحد منهما في آخر كتاب الدين والقرض، فراجع.

القول في بيع الصرف

(مسألة ٦) قوله: فإن كان ذلك توكيلاً منه في بيع ما في ذمّته بالآخر صحّ.

أقول: قد تقدّم في (مسألة ٢): أنّه يشترط التقابض في معاوضة النقدين إذا كانت بالبيع. وعليه لايصحّ بيع ما في ذمّته من النقدين بنقد آخر؛ لعدم تحقّق تقابض العوضين في المجلس.

والذي يحسم الإشكال: أنّ الدليل في هذه المسألة هو النصوص الصحيحة الواردة فيها المعمول بها؛ وهي صحيحة إسحاق بن عمّار وصحيحتا عبيد بن زرارة[1]. والمذكور فيها أن يقول المديون له الدراهم للدائن: حوّلها دنانير، من غير أن يقبض شيئاً، قال عليه السلام: «لا بأس».

وهي كما ترى لم يذكر فيها بيع أحدهما بالآخر.

(مسألة ٩) قوله: إذا لم يكن المقصود الفرار من الربا.

أقول: إذا وقعت المعاملة على طبق الموازين الشرعية صحّت. ولايضرّ بها كون المقصود الفرار من الربا إذا لم ينطبق على موازين الربا شرعاً.

(مسألة ١٠) قوله: وهل له أخذ الأرش؟ الأقرب عدم ثبوته.

أقول: فيه تأمّل.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٨: ١٧٤، كتاب التجارة، أبواب الصرف، الباب ٤، الحديث ١ و٢ و٣.

(مسألة ١١) قوله: جاز الشراء بجنسه مع الزيادة في غير صورة التخلّص من الربا.

أقول: بل جاز وإن حصل التخلّص من الربا قهراً؛ سواء قصده أم لا.

(مسألة ١٢) قوله: وفي احتساب كلّ منهما ما له على الآخر؛ وفاءً عمّا عليه للآخر ولو مع التراضي إشكال.

أقول: تقدّم الكلام فيه في تعليقة (مسألة ٦)، فراجع.

(مسألة ١٥) قوله: لو باع عشر روبيات ـ مثلاً ـ بليرة واحدة إلّا روبية واحدة.

أقول: أي أن يكون الثمن ليرة واحدة إلّا روبية واحدة.

القول في السلف

قوله: يشترط فيه أُمور: الثاني... ولو جعل الثمن كلّياً في ذمّة المشتري، ثمّ حاسبه به بما له في ذمّة البائع المسلم إليه سلم عن الإشكال.

أقول: بل لايسلم عن الإشكال؛ لكون قبض الثمن شرطاً في صحّة بيع السلف، والمفروض أنّه لم يتحقّق القبض، وإنّما يتحقّق قبض الثمن إذا كان كلّياً بقبض مصداقه. ومبادلته ما في الذمّتين الكلّيتين ليس قبضاً لمصداق الثمن.

(مسألة ٥) قوله: وكذا إذا كان فوقه من حيث الصفة.

أقول: ربّما يتعلّق غرض الشخص بعدم كون المبيع فوق الصفة المذكورة في العقد، فلا موجب لقبول المشتري له حينئذٍ.

(مسألة ٦) قوله: وليس له إلزامه بقيمته وقت حلول الأجل على الأقوى.

أقول: فيه قولان، والأحوط ذلك.

القول في المرابحة والمواضعة والتولية

(مسألة ١) قوله: بل الصحّة لا تخلو من قوّة إن لم يتبيّن له ذلك بعد ضمّ الربح وتنقيص الوضيعة عند البيع.

أقول: يمكن الإشكال فيه بعدم كون مقدار الثمن معلوماً عند البيع، لكنّه يمكن أن يقال بعدم صدق بيع الغرر المنهي عنه عليه حينئذٍ.

(مسألة ٥) قوله: ولايبعد عدم السقوط.

أقول: إذا كان التلف بعد ظهور الكذب فلا خيار له؛ لأنّ الخيار بعد ظهور الكذب فوري.

القول في بيع الثمار

(مسألة ١) قوله: ويجوز بيعها عامين.

أقول: محلّ إشكال، فلايترك الاحتياط.

(مسألة ١) قوله: أو مع الضميمة.

أقول: إذا كانت الضميمة مقصودة بالأصالة والثمار تابعة لها، وإلّا فلايترك الاحتياط.

(مسألة ٣) قوله: وهل يعتبر كون الثمرة تابعة أو لا ؟ الأقوى عدمه.

أقول: تقدّم الإشكال فيه في المسألة السابقة.

(مسألة ٤) قوله: جاز بيعها مع ثمرة بستان آخر لم تدرك.

أقول: لايترك الاحتياط.

(مسألة ٥) قوله: الظاهر أنّ ذلك بمنزلة عامين.

أقول: تقدّم الإشكال في بيع ثمرة عامين.

(مسألة ٩) قوله: والأحوط إلحاق ثمرة ما عدا النخيل من الأشجار بها.

أقول: لايترك الاحتياط.

(مسألة١٢) قوله: وإن كان جريانه أحوط.

أقول: لايترك الاحتياط.

القول في بيع الحيوان

(مسألة ١) قوله: فإذا ذبح يستحقّ العين، وإلّا كان شريكاً بالنسبة.

أقول: مع شراء المشتري لعضو معيّن يصير مالكاً لعينه. لكن لايجوز له تجزئته من بدن الحيوان الحيّ الذي سائر أجزائه ملك لغيره؛ لاستلزامه للضرر على الغير، وهو ممنوع.

القول في الإقالة

قوله: والأقرب عدم قيام وارثهما مقامهما.

أقول: والوجه في ذلك: أنّ الإقالة فسخ طرفي المعاملة لها بعد تحقّقها، وليس الوارثان هما طرفي العقد، وإن ورثا منهما ملكهما وحقوقهما المالية. والخيار حقّ مالي يرثه الوارث، بخلاف الإقالة فإنّ حقيقتها تأبى عن صدورها إلّا من طرفي المعاملة فقط.

(مسألة ٤) قوله: وإن كان تالفاً يرجع إلى المثل في المثلي، والقيمة في القيمي.

أقول: إن كان تلف المبيع مستنداً إلى المشتري فلا إشكال في ضمانه لمثله أو قيمته مع الإقالة. وأمّا إن كان غير مستند إليه فضمانه محلّ إشكال.

تذنيب: يجوز الاشتراط على المشتري أن يبيعه من زيد بقيمة كذا، كما يجوز اشتراط أن يعتقه أو يقفه حتّى على ورثة البائع. ولايجوز اشتراط أن لايبيعه من أحدٍ.

كتاب الإجارة

(مسألة١٥) قوله: وكذا [يملك] المؤجر والأجير الأجرةَ بمجرّد العقد.

أقول: إنّ المستأجر يملك الأُجرة ملكية متزلزلة؛ أي ملكية معلّقة على بقاء المنفعة إلى آخر مدّة الإجارة في الواقع. فلو فرض انعدام المنفعة ـ كما لو انـهدم الدار قهراً أو بظلم ظالم ـ يكشف عن بطلان الإجارة بالنسبة إلى زمان انـهدامـه، ويوجب خيار التبعّض للمستأجر بالنسبة إلى ما قبل زمان الانهدام.

(مسألة١٦) قوله: فتسليم منفعتها بتسليم العين.

أقول: أي تسليم العين في طول مدّة الإجارة؛ فإنّ تسليم المنفعة فـي كـلّ زمان بتسليم العين في ذلك الزمان. فلايستحقّ مـؤجر العـين مـطالبة الأُجـرة إلّا بالنسبة إلى منفعة زمان تحقّق تسليمها، دون منفعة زمان لم يتحقّق تسليمها.

(مسألة٢٥) قوله: هذا في غير البيت والدار والدكّان والأجير، وأمّا فيها فلاتجوز إجارتها بأكثر منه.

أقول: يدلّ على تحريمه في البيت والأجير حديث أبي الربيع الشـامي[1]، وفي سنده الحسن بن محبوب، وهو من أصحاب الإجماع، والسند صحيح حتّى ينتهي إليه.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٩: ١٢٥، كتاب الإجارة، الباب ٢٠، الحديث ٢ و٣.

وفي الحانوت والأجير حديث أبي المغراء[١]، وهو وإن لم يوثق بخصوصه لكن الراوي عنه ابن أبي عمير، وهو ممّن لايروي إلّا عن ثقة. كما بيّناه في «معجم الثقات». والسند صحيح حتّى ينتهي إليه. وقد عمل الشيخ المفيد والشيخ الطوسي بمضمون الحديثين.

(مسألة٢٥) قوله: ولايبعد جوازها أيضاً إن كانت الأجرة من غير جنس الأجرة السابقة.

أقول: المذكور في النصّ حرمة فضل الأجرة اللاحقة من الأُجرة السابقة، وهو يصدق مع اختلاف جنس الأجرة أيضاً إذا كانت اللاحقة أزيد من الأُجرة السابقة بحسب القيمة؛ لاسيّما إذا كان كلاهما من النقود وأمكن تبديل أحدهما بالآخر بسهولة.

(مسألة٤٠) قوله: الختّان ضامن لو تجاوز الحدّ.

أقول: ختّان الولد إذا أتلفه أو أضرّ به فإن كان بإذن الولي ولم يتجاوز الضرر عن المتعارف أو تجاوز ولم يكن في ظاهر حال الطفل قبل الختان ما يشهد بإضرار الختّان له. فالظاهر عدم الضمان له إذا لم يقطع في الختان أزيد من المتعارف؛ لكون الختان بأمر الولي، وكان الولي مأموراً بالختان شرعاً بالأمر الأكيد.

(مسألة٤١) قوله: الطبيب ضامن إذا باشر بنفسه العلاج.

أقول: لقاعدة الإتلاف. والإذن في العلاج ليس إذناً في الإتلاف، ودعوى الإجماع على ضمانه، وخبر السكوني.

ولو تبرّأ الطبيب من الضمان وقبل المريض أو وليه، ولم يقصّر في الاجتهاد والاحتياط برئ على الأقوى؛ لاشتراطه على المريض أو وليه. ومقتضى الشرط سقوط الضمان كما في سائر الموارد.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٩: ١٢٥، كتاب الإجارة، الباب ٢٠، الحديث ٤.

كتاب المضاربة

قوله: ويكفي في الإيجاب والقبول كلّ لفظ يفيد هذا المعنى بالظهور العرفي.

أقول: ويكفي فيه الفعل، كما سيجيء في (مسألة ١٢).

(مسألة ١) قوله: وفي العامل القدرة على التجارة برأس المال... ومع العجز في بعضه لا تبعد الصحّة بالنسبة، على إشكال.

أقول: إذا كان العامل عاجزاً عن التجارة بمجموع مال المضاربة، ولكنّه كان قادراً بالنسبة إلى بعضه فاتّجر به فانتفع، صحّ عقد المضاربة بالنسبة إليه، وإن بطل بالنسبة إلى ما عجز عن التجارة به.

فعقد المضاربة كسائر العقود لايستلزم بطلانه بالنسبة إلى بعض متعلّقه، بطلانه بالنسبة إلى الباقي كبيع ما يملك وما لايملك معاً؛ فإنّ عقد البيع يصحّ بالنسبة إلى ما يملك، لكنّه يوجب خيار تبعّض الصفقة، كذلك بيع الخلّ مع الخمر.

فبطلان عقد المضاربة بالنسبة إلى ما عجز عن التجارة به لايوجب بطلانها بالنسبة إلى ما يقدر على التجارة به. لكنّه يوجب حصول خيار تبعّض الصفقة لصاحب المال بالنسبة إلى ما قدر عليه العامل إذا كان جاهلاً بعجزه. فله فسخ عقد المضاربة بعد صيرورته لازماً بتحقّق التجارة اللازمة والاسترباح؛ فيكون تمام الربح له وللعامل أجره عليه.

(مسألة ١) قوله: ولا بالدين.

أقول: بلا خلاف ظاهر. ويدلّ عليه معتبر السكوني[١].

(مسألة ١) قوله: وأن يكون درهماً وديناراً... نعم جوازها بمثل الأوراق النقدية ونحوها من الأثمان غير الذهب والفضّة لايخلو من قوّة.

أقول: مقتضى اشتراط أن يكون درهماً وديناراً عدم جواز المضاربة بالإسكناس، بل عدم جواز المضاربة في هذه الأزمنة رأساً؛ لعدم وجود الدرهم والدينار، ولا كونهما نقداً وثمناً رائجاً في هذه الأزمنة. والنقد والثمن الرائج في هذه الأزمنة هو الإسكناس. وأمّا الليرة فإنّها وإن كان مسكوكاً لكنّه ليس ثمناً رائجاً، بل يباع مثل سائر العروض بإزاء الثمن الرائج.

ولكنّ الأقوى جواز المضاربة بالإسكناس.

ويظهر ذلك بملاحظة جهات:

الجهة الأُولىٰ: أنّ دعوى الإجماع على جواز المضاربة بالدرهم والدينار، لا على عدم جوازها بغيرهما، قال شيخ الطائفة في «المبسوط»: «إنّ القراض لايجوز إلّا بالأثمان من الدراهم والدنانير، وأمّا غيرهما فلايجوز، وفيه خلاف. والقراض بالفلوس لايجوز والقراض بالورق المغشوش لايجوز، وفيه خلاف»[٢].

وقال ابن البرّاج في «جواهر الفقه»: «إنّ المضاربة لايكون إلّا بالأثمان التي هي الدنانير والدراهم. وإنّما قلنا هذا؛ لأنّه لا خلاف في أنّ ما ذكرناه مضاربة صحيحة، وليس كذلك ما يخالفه».

الجهة الثانية: الظاهر من كلامهم: أنّ حصول المضاربة بالدرهم والدينار

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٩: ٢٣، كتاب المضاربة، الباب ٥، الحديث ١.

٢ ـ المبسوط ٣: ١٦٨.

لأجل كونهما ثمناً ونقداً.

قال في «الخلاف»: «لايجوز القراض إلّا بالأثمان التي هي الدنانير والدراهم»[١].

وقال في «المبسوط»: «إنّ القراض ـ أي المضاربة ـ لايجوز إلّا بالأثمان من الدنانير والدراهم»[٢].

وقال في «القواعد»: «وشروطه أربعة: الأوّل أن يكون نقداً»[٣].

وقال في «التذكرة»: «وشروطه ثلاثة: أن يكون من النقدين دراهم ودنانير»[٤].

الجهة الثالثة: أنّ عدم جواز المضاربة بالفلوس لأجل عدم كونها نقداً وثمناً رائجاً في المعاملات.

قال في «القواعد»: «الشرط الأوّل أن يكون نقداً؛ فلايصحّ القراض بالعروض ولا بالفلوس»[٥].

وقال في «الخلاف»: «القراض لايجوز بالفلوس... وقال محمّد: أُجيزه لأنّها ثمن الأشياء في بعض البلاد»[٦].

الجهة الرابعة: أنّه قد عقد في كتاب المضاربة من «الوسائل» أربعة عشر باباً، وذكر فيها ثلاثة وثلاثين حديثاً، ولم يذكر الدرهم والدينار في حديث من

---

١ ـ الخلاف ٣: ٤٥٩.

٢ ـ المبسوط ٣: ١٦٨.

٣ ـ قواعد الأحكام ١: ٢٤٥ / السطر ١٥.

٤ ـ تذكرة الفقهاء ٢: ٢٣٠ / السطر ٣٦.

٥ ـ قواعد الأحكام ١: ٢٤٥ / السطر ١٥.

٦ ـ الخلاف ٣: ٤٥٩.

أحاديث المضاربة ونصٌّ من النصوص الواردة عن المعصومين عليهم السلام.

وإنّما ذكر لفظ الدرهم والدينار في خمسة من الأحاديث في مفروض كلام السائل دون كلام الإمام عليه السلام.

الجهة الخامسة: أنّ من المقطوع أنّ وقوع المضاربة بالدرهم والدينار في اعتبار العقلاء ـ الذي هو منشأ المضاربة ـ لأجل كونهما نقداً وثمناً لا محالة يشترى به ويباع به، كما ذكره في «التذكرة» ـ قال: «لأنّ النقدين أثمان البياعات»[1] والنقد والثمن الرائج في هذه الأزمنة هو الإسكناس؛ فالمضاربة في اعتبار العقلاء في هذه الأزمنة إنّما يتحقّق به.

فإطلاق أحاديث المضاربة يشمل المضاربة بالإسكناس؛ لكونه النقد والثمن الرائج في هذه الأزمنة؛ لاسيّما جملة منها لم يذكر فيها عنوان المضاربة، بل المذكور فيها التجارة للغير، واشتراط كون الربح بينهما.

كصحيحة أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يقول للرجل أبتاع لك متاعاً والربح بيني وبينك، قال: «**لا بأس**»[2].

وصحيحة محمّد بن قيس قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**من اتّجر مالاً واشترط نصف الربح فليس عليه ضمان**»[3].

مضافاً إلى شمول ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ و ﴿**تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ**﴾، و«**المؤمنون عند شروطهم**» عليها بعد وقوع التجارة ـ وإن منعه بعض ـ فإنّ تخصيصها بما دلّ على كونها عقداً جائزاً قبل وقوع التجارة لايأبىٰ من التمسّك بها بعده.

(مسألة ١) قوله: وأن يكون معلوماً قدراً ووصفاً.

---

١ ـ تذكرة الفقهاء ٢: ٢٣٠ / السطر ٣٨.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٩: ٢٠، كتاب المضاربة، الباب ٣، الحديث ١.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٩: ٢٠، كتاب المضاربة، الباب ٣، الحديث ٢.

أقول: لا دليل على اعتبار العلم بمقدار رأس المال حين عقد المضاربة، وإن كان حين التجارة لابدّ من العلم بمقدار الثمن والمثمن. ولم يعتبره الشيخ في «المبسوط»، قال: «قال قوم يصحّ القراض بمال مجهول... وهذا هو الأقوى عندي. فأمّا البيع فلايصحّ عندنا بثمن مجهول»[1].

أقول: والفرق بين البيع وغيره: النبوي المشهور «نهى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم من بيع الغرر»[2]. وأمّا النهي عن مطلق الغرر فلم يوجد من الأحاديث، وإن ذكره العلّامة في «التذكرة» في الركن الثالث من الفصل الثاني قال: «مسألة ـ إذا كانت الأجرة من المكيل والموزون وجب العلم بمقدارها حالة العقد؛ لأنّه غرر، والنبي نهى عن الغرر»[3].

(مسألة ١) قوله: وأن يكون مشاعاً مقدّراً بأحد الكسور.

أقول: استدلّ عليه في «الشرائع» بعدم الوثوق، واستدلّ عليه في «الحدائق» بالنصوص؛ لظهور الربح بينهما أن يكون كلّ ما يصدق عليه الربح أن يكون بينهما.

وفيه: أنّه يصدق كون الربح بينهما إذا كان مجموع الربح بينهما، بل الصحيح في الاستدلال: أنّ المضاربة عقد بني فيها على التشريك في الربح، فلو اختصّ مقدار منه بأحدهما لم يكن الربح بينهما على تقدير عدم زيادة الربح عنه. والوثوق بعدم الزيادة أمر خارج عن الإنشاء، فلا تثبت صحّة الإطلاق في مقام الإنشاء.

(مسألة ١) قوله: مقدّراً بأحد الكسور.

أقول: بلا خلاف، ذكره في «التذكرة»، ووجهه: أنّ مقام الثبوت تابع للإنشاء.

(مسألة ١) قوله: وأن يكون بين المالك والعامل لايشاركهما الغير.

---

١ ـ المبسوط ٣: ١٩٩.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٧: ٤٤٨، كتاب التجارة، أبواب آداب التجارة، الباب ٤٠، الحديث٣.

٣ ـ تذكرة الفقهاء ٢: ٢٩١ / السطر ٣٥.

أقول: إلّا أن يشترط لأجنبي لأجل عمل متعلّق بالتجارة، وقد ذكره: أنّه لو اشترط كون جزء من الربح لغلام أحدهما صحّ.

أقول: والوجه في هذا الشرط ما تكرّر في نصوص المضاربة من كون الربح بينهما ـ أي صاحب المال والعامل ـ ولكن يمكن أن يقال: إنّه مقتضى إطلاق المضاربة. وأمّا مع اشتراط كون شيء من الربح لغيرهما فيشمله قولهعليه السلام: «المؤمنون عند شروطهم».

ولكن يمكن أن يقال: إنّ الشرط يوجب الحكم التكليفي فقط لكلّ منهما على صاحبه، ولايجب العمل به مع عفوه، لا أنّه يوجب إحداث حقّ للشخص الثالث.

(مسألة ٢) قوله: يشترط أن يكون الاسترباح بالتجارة.

أقول: لكونها داخلة في حقيقة المضاربة، وإنّما وضع المضاربة في التجارة لعدم ضبط ربحها.

(مسألة ٦) قوله: بل هي معاملة فاسدة.

أقول: الظاهر أنّه لو أذن له التصرّف في شبكته بشرط أن يتملّك نصف أو ثلث ما يأخذه بها لصاحب الشبكة، وقصده العامل حين الأخذ، يصير ملكاً لصاحب الشبكة.

(مسألة١٠) قوله: يجوز اتّحاد المالك وتعدّد العامل في مال واحدٍ.

أقول: بأن كان المراد صدور العمل منهما معاً لا من أحدهما منفرداً، أو كان المراد جواز صدور العمل لكلّ منهما مستقلّاً؛ فيكون سهم العامل له خاصّة، لا اشتراكه مع الآخر الذي لم يعمل.

(مسألة١١) قوله: المضاربة جائزة من الطرفين، يجوز لكلّ منهما فسخها قبل الشروع في العمل وبعده.

أقول: أي بالنسبة إلى التجارة بعده، لا بالنسبة إلى الربح الحاصل بـالفعل؛ فإنّ عقد المضاربة لازم بالنسبة إليه، ولابدّ من تقسيمه بينهما على طبق عقد المضاربة. والوجه في ذلك: أنّ مفاد عقد المضاربة هو التشريك في ربح التجارة بين العامل وصاحب المال، وإنّما يشمله ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ عند حصول الربح، وأمّا قبله فلايمكن الوفاء به؛ لانتفاء موضوعه؛ وهو الربح.

(مسألة ١١) قوله: وإن كان المقصود التزامهما بأن لا يفسخاها فلا بأس بـه.

أقول: لعموم قولهﷺ: «المؤمنون عند شروطهم»؛ فإنّه ظاهر في الوجوب التكليفي للعمل بالشرط؛ فإنّ الظاهر منه أنّ العمل بالشرط مقتضى كونهم مؤمنين، والإيمان إنّما يقتضي العمل بالتكليف؛ لكونه وظيفة العبد بالنسبة إلى ربّه.

أمّا إذا خالف الشرط وأقدم بالفسخ بمقتضى كون العقد جائزاً انفساخه، فلا دليل على لزوم العقد وضعاً. بمجرّد شرط عدم الفسخ.

نعم، لو شرط عدم انفساخه فللكلام فيه مجال. والظاهر منع اللـزوم معه أيضاً؛ فإنّ الدليل مع لزوم الشرط في ضمن العقد هـو الدليـل عـلى لزوم العـقد، والمفروض كون العقد جائزاً رأساً. وإن فسخها سقط الوجـوب؛ لكـون الشـرط التزاماً في التزام. فلو فسخ العقد الذي وقع الالتزام بالشرط في ضمنه ينتفي الشرط، والالتزام الشرطي بانتفاء الالتزام المشروط فيه.

(مسألة ١٢) قوله: الظاهر جريان المعاطاة والفضولية في المضاربة؛ فـتصحّ بالمعاطاة.

أقول: يمكن الإشكال فيه بأنّ الإيجاب والقبول إنشـاء، والإنشـاء إيـجاد لايكفي فيه مجرّد الدلالة، وإنّما يحصل الإنشاء بـاللفظ لجـعل اللـفظ الإنشـائي بحسب الوضع مصداقاً ووجوداً اعتبارياً للمنشئ، والوضع قد تحقّق فـي الألفـاظ دون الأفعال.

والجواب: ما ذكرنا في مبحث المعاطاة من أنّ المنشأ قد يوجد في الخارج بإيجاد ما وضع مصداقاً له، وقد يوجد بمجرّد اعتبار وجوده خارجاً، وترتيب الأثر على تلك الاعتبار خارجاً. وتحقّق البيع وسائر المعاملات ـ ومنها المضاربة ـ بالمعاطاة من هذا القبيل.

(مسألة ١٤) قوله: العامل أمين؛ فلا ضمان عليه لو تلف المال أو تعيب.

أقول: هذا في صورة صحّة المضاربة. وأمّا مع بطلانها لبعض ما يشترط فيها فيضمن بالنسبة إلى ما لايقدر على التجارة به؛ لعموم أدلّة الضمانات، كحديث **«على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي»**[١] و **«حرمة مال المسلم كحرمة دمه»**[٢]، وغيرهما.

وإنّما خرج من عمومها التلف غير المستند إليه، أو استند إليه وكان بإذن صاحب المال، والمفروض فيما نحن فيه: أنّ إذن المالك بعنوان المضاربة الصحيحة، وقد كانت باطلة.

ولايصغى إلى ما قيل: من أنّ الضمان في المضاربة الباطلة ينافي قاعدة «ما لايضمن بصحيحه لايضمن بفاسده»؛ فإنّ معنى القاعدة: أنّ كلّ عقد يتضمّن المعاوضة والتضمين بالعوض يضمن مع بطلانه أيضاً بالعوض، وكلّ عقد لم يتضمّن المعاوضة وكان مفاده مجّاناً لا بعوض، لايضمن بالعوض مع بطلانه أيضاً.

توضيحه: أنّ مفاد بعض العقود هو المعاوضة، كالبيع فإنّه تمليك العين بعوض، وكالإجارة فإنّها تمليك المنفعة بعوض ويضمن مع بطلانه بعوض المثل، ومفاد بعض العقود التمليك لا بعوض، كالهبة والعارية؛ فلايضمن الموهوب

---

١ ـ مستدرك الوسائل ١٤: ٧، كتاب الوديعة، الباب ١، الحديث ١٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٢: ٢٨٠، كتاب الحجّ، أبواب أحكام العشرة، الباب ١٥٢، الحديث ٩.

والمستعار ببطلان الهبة والعارية أيضاً.

أمّا عقد المضاربة فمفادها المعاوضة وكون تجارة العامل بإزاء سهم من الربح له، فمع بطلان عقد المضاربة يضمن عمل العامل بعوض المثل. وأمّا عدم ضمان مال التجارة بتلفه أو خسارته فليس هو مفاد عقد المضاربة.

وإنّما ثبت عدم الضمان بمقتضى قاعدة عدم ضمان الأمين والمأذون في العمل، فمع فساد عقد المضاربة القائم به التأمين. والإذن في العمل يشمله عمومات الضمان لا محالة.

(مسألة ١٤) قوله: لو اشترط المالك على العامل أن يكون شريكاً معه في الخسارة.

أقول: وكذا لو اشترط أن يكون جميع الخسارة عليه.

(مسألة ١٤) قوله: ففي صحّته وجهان، أقواهما العدم.

أقول: ووجهه: أنّ عقد المضاربة عقد جائز؛ فلايكون ملزماً للشرط.

ولكن الظاهر صحّته؛ فإنّ عقد المضاربة إنّما يجوز فسخه بالنسبة إلى ما يأتي. وأمّا بالنسبة إلى عمل صدر قبل الفسخ فلا، فهو لازم بالنسبة إليه، فكذا الشرط.

وأمّا ما يمكن أن يقال: إنّ كون الخسارة كلّها أو بعضها على العامل فهو خلاف مقتضى عقد المضاربة؛ لكون الخسارة فيه على المالك.

فالجواب عنه: أنّه ليس شرطاً منافياً لمقتضى العقد؛ فإنّ مقتضى العقد هو ثبوت ما تضمّنه العقد؛ وهو تجارة العامل بماله وكون الربح بينهما.

وأمّا عدم ضمان العامل فلأجل كون تصرّفه بإذن المالك. وأمّا اشتراط كون الخسران عليه بمعنى اشتراط جبران الخسارة فهو شرط سائغ يجوز اشتراطه في ضمن عقد المضاربة كسائر العقود.

وفي «العروة الوثقى»: مقتضى القاعدة كون تمام الربح للمالك على فرض إرادة القيدية.

لكن يرد عليه: أنّ حقيقة عقد المضاربة هي التشريك في ربح التجارة بين صاحب النقد والعامل، والمقوّم لها هو النقد، وتقييده إنّما هو بالمقدار المعيّن.

وأمّا المتاع فليس مقوّماً لعقد المضاربة حتّى يكون تقييده بقيد قيداً لمتعلّق المضاربة.

والقيد إن كان قيداً لمقوّمات العقد موجباً لتعيّن واحد منها ينتفي بانتفائه العقد، فمقوّم عقد البيع هو المبيع والثمن والبائع والمشتري؛ لكون حقيقة البيع معاوضة ملكية المبيع والثمن ودخول كلّ واحد منهما في ملك مالك الآخر، فإذا كان تعيّن واحد منها بقيد ينتفي العقد بانتفائه.

وأمّا إذا لم يكن قيداً لواحد من مقوّمات العقد كان شرطاً في العقد والتزاماً في التزام لا يبطل العقد بترك ما التزم به في ضمن العقد، وإنّما يوجب خيار تخلّف الشرط.

وأمّا عقد المضاربة فمقوّماته هو النقد وصاحبه والطرف الآخر ـ أي العامل ـ وأمّا الشراء به والبيع فليسا مقوّماً لعقد المضاربة؛ بداهة انعقاد عقد المضاربة قبل تحقّق الشراء والبيع.

فعدم تحقّق القيد الراجع إلى الشراء أو البيع لا يوجب انتفاء عقد المضاربة، وإنّما يوجب ثبوت خيار تخلّف الشرط عند لزوم عقد المضاربة؛ أي تحقّق الشراء والبيع بالمنفعة.

ولكنّه يمكن منع ثبوت خيار تخلّف الشرط أيضاً فإنّ الدليل عليه في المقام ليس إلّا قاعدة لا ضرر، وهي إنّما تفي لنفي الضرر لا عدم النفع، والمفروض في المقام حصول الربح وفائدة الخيار ترقّب نفع أكثر.

فما أفادته صحيحة الحلبي[١] وصحيحة جميل[٢] وصحيحة أبي بصير[٣] وغيرها من الروايات هو الأقوى، قال في «الجواهر»: «جزم به غير واحد قائلاً: لا بأس بتخصيص القواعد بهذه النصوص المعمول بها بين الأصحاب»[٤].

والتحقيق ما بيّناه من عدم كونه مخالفاً للقاعدة أصلاً؛ فإنّ القاعدة ـ وهي عدم نفوذ التصرّف في مال الغير بغير إذنه إلّا في نادرٍ من الموارد لأجل خصوصية فيه ـ يقتضي جوازه، كحجر المالك لصغره أو غيره. وليس فيما نحن فيه ما يقتضي تخصيص القاعدة، والله تعالى أعلم.

(مسألة١٤) قوله: ولزم العمل به لو وقع في ضمن عقد لازم.

أقول: لقوله عليه السلام: «المؤمنون عند شروطهم». لكنّه لايفيد إلّا وجوب العمل بالشرط تكليفاً. وأمّا وضعاً بمعنى اشتغال الذمّة بالخسارة فلا.

(مسألة١٨) قوله: لايجوز مع الإطلاق أن يبيع نسيئة.

أقول: فإنّه تعويضَ مال المضاربة الموجود بما ليس له وجود في الخارج، وإن تعهّده المشتري، ولا طريق بالبتّ واليقين إلى أنّه يؤدّيه، بل ولا إلى بقائه وحياته إلى حين الأداء؛ فبيع مال المضاربة نسية تعريض له للتلف، فلايجوز بدون إذن صاحبه.

(مسألة١٩) قوله: ليس للعامل أن يسافر بالمال برّاً وبحراً، والاتّجار به في بلاد آخر.

أقول: لو كان وجهه وقوع نقد المالك بنقله إلى بلاد الغربة في معرض النهب

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٩: ١٦، كتاب المضاربة، الباب ١، الحديث ٥.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٩: ١٨، كتاب المضاربة، الباب ١، الحديث ٩.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٩: ١٨، كتاب المضاربة، الباب ١، الحديث ١٠.

٤ ـ جواهر الكلام ٢٦: ٣٥٤.

والتلف ففيه: أنّ ذلك إنّما كان في الأزمنة السابقة وعدم وجود البنوك لحفظ النقود وإمكان الحوالة بالسهولة من أيّ نقطة إلى نقطة أُخرى.

ولو كان وجهه انصراف عقد المضاربة إلى الحضر فهو أيضاً ممنوع، وإطلاق عقد المضاربة يشمل الحضر والسفر كليهما.

(مسألة٢٤) قوله: كما يجوز الشراء بالكلّي في الذمّة والدفع والأداء منه.

أقول: الشراء بما في الذمّة إنّما يدخل تحت المضاربة إذا تعيّن ما في الذمّة بعين مال المضاربة، وذلك إنّما يتحقّق بأدائه من مال المضاربة. وقبل أدائه به يكون الشراء فضولياً لايوجب اشتغال ذمّة المالك؛ لكون المأذون له هو الشراء بمال المضاربة، وقد تقدّم اشتراط كونه عيناً وعدم كفاية ما في الذمّة في مال المضاربة.

وممّا ذكرنا يعلم: سقوط التعليلات المنقولة في المتن بقوله: وعلّل ذلك بأنّه القدر المتيقّن.

(مسألة٢٧) قوله: الظاهر أنّه يملك العامل حصّته من الربح بمجرّد ظهوره، ولايتوقّف على الإنضاض.

أقول: وفي «العروة»: الظاهر الإجماع عليه، ويدلّ عليه النصّ الصحيح، ونقل قولاً لعلّه من العامّة: إنّه يملك بالإنضاض؛ لأنّه ليس موجوداً خارجياً، بل مقدّر موهوم.

أقول: دفعه يتوقّف على تنقيح المبنى في مماثل المسألة في باب الخمس وتبيين الفرق بينهما؛ وهو مسألة تعلّق الخمس بزيادة قيمة المتاع قبل بيعه؛ لاندراجه تحت أرباح المكاسب، فنقول: إنّ المعيار في تعلّق الخمس صدق قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ﴾[1]. وهو إنّما يصدق إذا

---

١ ـ الأنفال (٨): ٤١.

دخل شيء في ملكه كان خارجاً عن ملكه قبله.

فلو كان له متاع اشتراه بألف تومان، ثمّ زادت قيمته السوقية فمعناه: أنّه لو باعه يشتريٰ بألف ومائة تومان ـ مثلاً ـ وأمّا المتاع بنفسه فلم يحصل أيّ تغيير في وجوده وأوصافه الخارجية. والمملوك له بالفعل ليس إلّا عين تلك المتاع المملوك له سابقاً، ولم يدخل في ملكه ما لم يبعه شيء آخر؛ فلايتعلّق به الخمس.

وبعبارة أُخرى: ملاك صدق الربح في باب الخمس مقايسة مملوكه بالفعل مع مملوكه سابقاً وحصول الزيادة في مملوكه.

وأمّا باب المضاربة فملاك حصول الربح مقايسة رأس المال مع المتاع الموجود من حيث مقدار المالية. فإذا اشترى العامل متاعاً بألف تومان، لكنّه كان ماليته في السوق ألفاً ومائة تومان، أو كان ماليته ألف تومان، ثمّ غلى وصارت قيمته ألفاً ومائة يصدق أنّ بعض ذلك المتاع ربح، فيملك العامل سهماً منه؛ لمقتضى عقد المضاربة بالفعل. فتدبّر في وجه الفرق بين مسألة الخمس والمضاربة.

وممّا يشهد على ما ذكرنا: تسالم الفقهاء على عدم جواز أخذ المالك للمتاع؛ حتّى في صورة ترقّب زيادة قيمته في المستقبل، فضلاً عن زيادتها بالفعل.

(مسألة ٢٩) قوله: كما يجبر الخسران في التجارة بالربح كذلك يجبر به التلف.

أقول: الدليل عليه هو الأحاديث المتضمّنة لكون الربح بينهما؛ فإنّ المراد ربح المضاربة، وهو إنّما يتحقّق بعد الكسر والانكسار بين الأرباح والخسارات الحاصلة في طول زمان المضاربة.

(مسألة ٢٩) قوله: أو قبل الشروع فيها.

أقول: فإنّه وإن لم تتحقّق تجارة حتّى يستند التلف والخسران إليها إلّا أنّ الربح والخسران إنّما يلاحظ بالنسبة إلى المضاربة، وقد تحقّق عند المضاربة قبل

وقوع التلف، فيجبر من النفع الحاصل لتلك المضاربة.

(مسألة٢٩) قوله: والاستقرار يحصل بعد الإنضاض والفسخ والقسمة.

أقول: فإنّ الإنضاض حقّ لصاحب المال على العامل، فإذا أقدم على فسخ المضاربة وقسمة مال المضاربة كان ذلك إسقاطاً لحقّه على العامل في إنضاض مال المضاربة.

توضيحه: أنّ مقتضى المضاربة هو التجارة بمال المضاربة ـ وهي شراء المتاع به ثمّ بيعه ـ فمادام لم يبعه لم تتمّ التجارة، فلصاحب المال مطالبته من العامل. لكن إقدامه على فسخ المضاربة وقسمة المال كان إسقاطاً لهذا الحقّ لا محالة.

(مسألة٣١) قوله: لو كان في المال ديون على الناس فهل يجب على العامل أخذها وجمعها بعد الفسخ أو الانفساخ، أم لا؟ الأشبه عدمه.

أقول: الأشبه ـ كما هو الأشهر ـ الوجوب؛ لما ذكره في «المسالك»: أنّ إذن المالك بالإدانة إنّما كانت على طريق الاستيفاء لا مطلقة بدلالة القرائن.

توضيحه: أنّ الغرض من المضاربة هو تكثير المال، والإدانة لمّا كانت إعداماً للمال في الخارج ونقلاً له إلى الذمّة لايصدر الإذن من المالك لإدانة العامل، إلّا مع كونه ملزماً لاستيفائه.

(مسألة٣٢) قوله: لايجب على العامل بعد حصول الفسخ أو الانفساخ أزيد من التخلية بين المالك وماله؛ فلايجب عليه الإيصال إليه.

أقول: بل الأقوى وجوب الإيصال؛ لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾[1]؛ فإنّ الأمر بأدائها وإن كان مختصّاً بصورة طلب المالك،

---

١ ـ النساء (٤): ٥٨.

لكنّه لوحصلت براءة الذمّة بمجرّد التخلية لم يكن وجه للأمر بالأداء.

وكذا النبوي المعمول به بين العامّة والخاصّة من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي»[1]؛ لكونها مطلقة تشمل اليد الأماني والعُدواني، وإن كانت مخصّصة بما دلّ على نفي الضمان عن الأمين في صورة التلف مع عدم تقصيره في الحفظ.

(مسألة٣٣) قوله: لو كانت المضاربة فاسدة كان الربح بتمامه للمالك إن لم يكن إذنه في التجارة متقيّداً بالمضاربة، وإلّا تتوقّف على إجازته.

أقول: إنشاء المالك لعقد المضاربة إذن للعامل في التجارة؛ لتوقّف ما يشمل عليه المضاربة ـ وهو كون سهم عن ربح التجارة للعامل ـ على صحّة التجارة.

فإنشاء المالك لعقد المضاربة إذن للعامل في التجارة بالالتزام.

ومن الواضح: أنّ ما يدلّ عليه إنشاء المضاربة هو الإذن للعامل في التجارة في صورة المضاربة، لا الإذن مطلقاً حتّى في غير صورة المضاربة؛ فتكون التجارة مع بطلان المضاربة فضولية.

(مسألة٣٣) قوله: وللعامل أجرة مثل عمله لو كان جاهلاً بالفساد.

أقول: التجارة إن لم تكن مُربحة لايستحقّ العامل أُجرة أصلاً؛ لإقدامه بها بتخيّل صحّة المضاربة على تقدير عدم الربح مجّاناً.

وكذا إذا كان الربح أقلّ من أُجرة المثل لايستحقّ العامل منه ما زاد على مقدار سهمه من الربح؛ لأنّه أقدم على التجارة بتخيّل صحّة المضاربة مع البناء على نفي استحقاقه عمّا زاد عن مقدار سهمه في الربح.

---

١ ـ مستدرك الوسائل ١٤: ٧، كتاب الوديعة، الباب ١، الحديث ١٢.

(مسألة٣٣) قوله: بل لو كان عالماً بالفساد فاستحقاقه لأجرة المثل أيضاً لايخلو من وجه.

أقول: بل التحقيق الفرق بين كونهما عالمين وكون العالم خصوص العامل فقط. واستحقاق الأُجرة في صورة كونهما عالمين لكون إعطاء المالك المال إلى العامل مع علمه ببطلان المضاربة إذن له في التجارة لا على نحو المضاربة. فمقتضى قاعدة حرمة عمل المسلم هو استحقاق الأُجرة.

وأمّا في صورة كون المالك جاهلاً بفساد المضاربة لايدلّ إعطاؤه للمال على الإذن في التجارة في صورة فساد المضاربة؛ لكون إعطائه مبنياً على زعم صحّة المضاربة.

وفي «العروة»: وربّما يحتمل في صورة علمهما أنّه يستحقّ حصّته من الربح من باب الجعالة.

أقول: وفيه أنّ الجعالة توجب اشتغال الذمّة. والمضاربة توجب الشركة في عين الربح خارجاً. وحقيقة المضاربة هي الشركة في الربح؛ بأن يكون رأس المال من أحد الطرفين والعمل من الآخر. فليست المضاربة جعالة ولا تتصادقان على مورد واحد.

(مسألة٣٣) قوله: نعم يضمن [العامل] على الأقوى ما أنفقه في السفر على نفسه.

أقول: الإذن في السفر لايستفاد من عقد المضاربة. وجواز الإنفاق من رأس المال في السفر يحتاج إلى إذن آخر.

فمع الإذن له في السفر وبذل نفقة السفر من رأس المال لايضمنها العامل، وإن كان صدور إذن من المالك لأجل تخيّل صحّة المضاربة.

(مسألة٣٤) قوله: وإن رجع على الثاني رجع هو على الأوّل.

أقول: في صورة جهل العامل بأنّه ليس مالكاً فيكون العامل مغروراً؛ فيرجع إلى من أغرّه.

(مسألة٣٨) قوله: وأمّا بالنسبة إلى حصّة الآخر فمحلّ إشكال.

أقول: بل الظاهر عدم الانفساخ بالنسبة إلى حصّة الآخر، كما في فسخ أحد الشريكين للبيع.

والوجه في ذلك: أنّ البيع والمضاربة وغيرهما من عقود المعاملات تتعدّد بتعدّد المالك في الحقيقة، وإن كان الإنشاء واحداً.

(مسألة٣٩) قوله: لو تنازع المالك مع العامل في مقدار رأس المال، ولم تكن بيّنة قدّم قول العامل.

أقول: لأنّ مقتضى القاعدة حجّية قول ذي اليد في تعيين مالك ما في يده من المال إذا لم تقم بيّنة على خلافه.

(مسألة٤٢) قوله: ولم تكن بيّنة قدّم قول المالك.

أقول: لأنّه القدر المتيقّن عليه بينهما، وما زاد على ذلك فالأصل عدم جعله للعامل، فيتّبع الربح أصل المال في كونه ملكاً لمالكه.

(مسألة٤٣) قوله: وكذا لو ادّعى عليه الاشتراط أو مخالفته لما شرط عليه.

أقول: لأصالة عدم اشتراط عقد المضاربة به.

ومنعها بعض الأعاظم لأجل أنّ أصالة عدم التقيّد إنّما هو في مقام الإثبات، ولا يثبت بها عدم التقيّد في مقام الثبوت.

وفيه: أنّ افتراق مقام الإثبات مع مقام الثبوت إنّما هو في الأخبار، وأمّا في الإنشاءات ـ كالعقود والإيقاعات ـ فمقام الإثبات عين مقام الثبوت؛ لاتّحاد الحاكي والمحكي فيها وجوداً. وكون اللفظ الحاكي مصداقاً للمعنى المحكي، وكون لفظ

«اضرب» مصداقاً لطلب الضرب، وكون لفظ «بعتُ» في مقام الإنشاء مصداقاً للبيع، ولفظ «ضاربتُ» مصداقاً للمضاربة.

فجريان أصالة عدم التقيّد في الحاكي عين جريانها في المحكي، وجريانها في مقام الإثبات عين جريانها في مقام الثبوت.

(مسألة٤٦) قوله: فادّعى المالك أنّه أقرضه، وادّعى العامل أنّه قارضه، يحتمل التحالف.

أقول: بل الظاهر أنّه يقدّم قول المالك مع اليمين؛ للنصّ المعمول به؛ وهو مصحّح إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل استودع رجلاً ألف درهم فضاعت، فقال الرجل: كانت عندي وديعة، وقال الآخر إنّما كانت لي عليك قرضاً، فقال عليه السلام: **«المال لازم له، إلّا أن يقيم البيّنة أنّها كانت وديعة»**[١].

فإنّ مال المضاربة أمانة عند العامل كالوديعة، بل هو وديعة حقيقةً، وإن أذن له المالك في التجارة. فإذا حكم الشارع بضمان العامل عند تلفه مع دعواه كونه وديعة محضة، فمع دعواه إذن المالك له في التجارة كان ضامناً بطريق أولى.

ولولا النصّ كان الظاهر تقديم قول العامل مع التلف؛ لكونه مطابقاً لأصالة بقاء المال على ملك المالك إلى أن يتلف، وعدم القرض.

وأمّا أصالة عدم المضاربة فلا أثر لها، وكون التلف على المالك هو أثر بقاء المال في ملكه لا أثر المضاربة.

وأمّا في صورة الخسران فدعوى المضاربة لها أثر؛ وهو صحّة المعاملة وكون الخسران على المالك، فيتعارض مع دعوى القرض وكون خسران المعاملة على العامل. ولمّا كان كلّ من المضاربة والقرض أمراً وجودياً كان حكم المسألة

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٩: ٨٥، كتاب الوديعة، الباب٧، الحديث١.

التحالف مع عدم البيّنة.

(مسألة٤٧) قوله: لو ادّعى المالك أنّه أعطاه المال بعنوان البضاعة... وادّعى العامل المضاربة... فالظاهر أنّه يقدّم قول المالك بيمينه.

أقول: بل الظاهر أنّه يستحقّ العامل أقلّ الأمرين من الأُجرة والحصّة؛ لكونه القدر المتيقّن بينهما، وما زاد عن ذلك فالأصل عدم استحقاق العامل له.

(مسألة٤٩) قوله: لكن لاينبغي لهما ترك الاحتياط بمراعاة المصلحة.

أقول: لايترك الاحتياط.

كتاب الدين والقرض

القول في القرض

(مسألة١٣) قوله: القرض المشروط بالزيادة صحيح.

أقول: بل الظاهر بطلان القرض؛ فإنّ فساد الشرط وإن لم يكن مفسداً للعقد؛ حيث إنّ الشرط في العقد ليس تعليقاً؛ لكون التعليق مبطلاً للعقد رأساً وعدم جواز التعليق في العقد أصلاً، بل الشرط في العقد مجرّد التزام في التزام.

ومجرّد الالتزام بأمرين معاً، بل الالتزام بهما بالتزام واحد لايوجب بطلان أحدهما ببطلان الآخر، بل يوجب خيار الفسخ، كما لو باع ما ملك وما لايملك بعقد واحد.

لكن المسألة فيما نحن فيه لا تبتني عليه، بل الحكم ببطلان القرض مع شرط الزائد للنبوي المنجبر بعمل الأصحاب: «**كلّ قرض يجرّ منفعة فهو حرام**»[1]، وفي «المختلف»: الإجماع على أنّه إذا أقرضه وشرط عليه خيراً ممّا اقترض كان حراماً وبطل القرض.

---

١ ـ كنز العمّال ٦: ٢٣٨ / ١٥٥١٦.

ملحقات

أقول: وقد ألحقنا هنا هذه المباحث:

أقسام الربا

الربا على قسمين: الربا في القرض، والربا في المعاملة:

الربا في القرض

لو شرط النفع في القرض حرم بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه، بل قيل: إنّه إجماع المسلمين؛ لأنّه ربا، كما في «الجواهر»[١].

أقول: ويدلّ على حرمة الزيادة مع شرط الزيادة روايات من أبواب الصرف[٢]، ومن أبواب الدين من «الوسائل»[٣].

(مسألة ١): ولو شرط المقترض والتزم بالزائد في ابتداء القرض بحيث كان إقراض المقرض مبنياً عليه ـ وإن لم يذكره بلسانه ـ مقتضى النصّ أنّه كان رباً وحراماً. وكذلك في استدامة القرض إذا قال له المقترض: أمهلني إلى مدّة كذا أُعطيك الزيادة، وأمهله مبتنياً عليه، كان رباً وحراماً أيضاً؛ فإنّ الشرط المقدّر كالمذكور إذا كان

---

١ ـ جواهر الكلام ٢٥: ٥.

٢ ـ راجع وسائل الشيعة ١٨: ١٩٠، كتاب التجارة، أبواب الصرف، الباب ١٢، الحديث ١ و٢ و٣ و٧ و٩.

٣ ـ راجع وسائل الشيعة ١٨: ٢٥٤، كتاب التجارة، أبواب الدين والقرض، الباب ١٩، الحديث ٣ و١١ و١٢.

ناوياً له. دلّ على حرمته صحيح محمّد بن الحسن الصفّار[١].

(مسألة ٢): قال في «الجواهر»: لو تبرّع المقترض بزيادة في العين أو الصفة جاز، بل لا أجد فيها خلافاً بيننا[٢].

أقول: دلّت على جواز الزيادة مع عدم الشرط روايات من أبواب الصرف[٣] ومن أبواب الدين من الوسائل[٤].

بل يستحبّ إعطاء الزيادة تبرّعاً، يدلّ عليه ما دلّ على أنّ «**خير القرض الذي يجرّ المنفعة**»[٥].

(مسألة ٣): لو لم يشترط في القرض الزيادة ولكن كان من نيتهما ذلك ولم يذكراه لفظاً، قال في «الجواهر»: «قد يقال بعدم الكراهة أصلاً إذا لم يكن من نيتهما ذلك، بل إذا لم يكن من نية المقرض خاصّة. ومن هنا خصّها ـ أي الكراهة ـ في «الدروس» بما إذا كان ذلك من نيتهما ولم يذكراه لفظاً»[٦].

أقول: يدلّ على جوازه ما دلّ على أنّه لا بأس بالزيادة إذا علما أنّه إنّما أقرض لأجل الزيادة وطاب نفس المقترض بها[٧]. ووجه الكراهة المنع عن الزيادة

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٨: ٣٥٨، كتاب التجارة، أبواب الدين والقرض، الباب ١٩، الحديث ١٤.

٢ ـ جواهر الكلام ٢٥: ٧.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٨: ١٩٠، كتاب التجارة، أبواب الصرف، الباب ١٢، الحديث ١ و٢ و٣ و٧.

٤ ـ وسائل الشيعة ١٨: ٣٥٧، كتاب التجارة، أبواب الدين والقرض، الباب ١٩، الحديث ١١ و١٣ والباب ٢٠، الحديث ١.

٥ ـ وسائل الشيعة ١٨: ٣٥٤، كتاب التجارة، أبواب الدين والقرض، الباب ١٩، الحديث ٤ و٥ و٦ و٨.

٦ ـ جواهر الكلام ٢٥: ٩.

٧ ـ وسائل الشيعة ١٨: ١٩٢، كتاب التجارة، أبواب الصرف، الباب ١٢، الحديث ٤.

حتّى بعنوان الهدية كما في حديث عبدالرحمان بن الحجّاج[١]، وتجويزها كما في روايات من أبواب الدين في «الوسائل»[٢].

(مسألة ٤): لو شرط في القرض بيع شيء له بقيمته يجوز، ولو شرط فيه بيع شيء بأقلّ من قيمته لايجوز؛ لصدق شرط الزيادة.

(مسألة ٥): لو شرط في القرض ما كان نفعاً للمقترض بدون المقرض جاز بلا خلاف ولا إشكال، كما في «الجواهر»[٣].

(مسألة ٦): إذا اشترط الزيادة في القرض بطل ولم يفد الملك، نقل الإجماع عليه من «المختلف» و«المسالك» في «الجواهر»[٤].

أقول: وأمّا إذا قصد المقرض الإباحة مطلقاً ـ حتّى مع فساد القرض ـ يحلّ التصرّف فيه للمقترض، كما ذكره الشيخ‏ؒ في المأخوذ بالعقد الفاسد في البيع؛ لاطّراد وجهه في جميع العقود.

(مسألة ٧): يجوز تعجيل الدين المؤجّل بإسقاط بعضه مع التراضي بلا خلاف وإشكال، كما في «الجواهر»[٥]؛ للنصوص المستفيضة كصحيح ابن أبي عمير ومرسل أبان[٦] وخبر زرارة وصحيح الحلبي[٧].

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٨: ٣١٥، كتاب التجارة، أبواب الدين والقرض، الباب ١، الحديث ١.

٢ ـ راجع وسائل الشيعة ١٨: ٣٥٤، كتاب التجارة، أبواب الدين والقرض، الباب ١٩، الحديث ٤ و ٥ و ٦ و ٨ و ١٧.

٣ ـ جواهر الكلام ٢٥: ١٣.

٤ ـ جواهر الكلام ٢٥: ٦ و ٧.

٥ ـ جواهر الكلام ٢٥: ٣٦.

٦ ـ وسائل الشيعة ١٨: ٤٤٨، كتاب الصلح، الباب ٧، الحديث ١ و ٢.

٧ ـ وسائل الشيعة ١٨: ٣٩، كتاب التجارة، أبواب أحكام العقود، الباب ٤، الحديث ١ و ٢.

والأحوط بل الأقوى عدم إيقاعه بعنوان المعاوضة إن كان من قبيل المكيل أو الموزون؛ لجريان حكم الربا في مطلق المعاوضة وإن كان بعنوان الصلح؛ ولذلك استشكل العلّامة في المسألة في جملة من كتبه. وذكر الشهيد في «الدروس» لفتوى الأصحاب بالجواز في المسألة وجوهاً ثلاثة. واستحسن صاحب «الجواهر» واحداً منها؛ وهو قوله: «إنّ الصلح هنا ليس معاوضة».

أقول: وتوضيح ذلك: أنّ الصلح عقد مستقلّ ليس معاوضة ولا هبة ولا غيرها، بل معناه ما يعبّر عنه بالفارسية «سازش»، وإنّما يفيد فائدة البيع أو الهبة أو غيرهما بحسب متعلّقه؛ فقد يكون متعلّقه المعاوضة، وقد يكون الإبراء، وقد يكون التمليك مجّاناً وغيرها.

فإن كان متعلّق الصلح فيما نحن فيه هو المعاوضة بين خمسمائة درهم نقداً بستّمائة درهم مؤجّلاً جرى فيه حكم الربا. وأمّا لو كان متعلّق الصلح أمرين على حدة؛ أحدهما تأدية دين خمسمائة نقداً والآخر إبراء الذمّة عن باقي الدين من دون عنوان المعاوضة لايجري فيه حكم الربا.

الربا في المعاملة

وهي بيع أحد المتماثلين المقدّرين بالكيل أو الوزن في عهد صاحب الشرع أو في العادة مع زيادة في أحدهما حقيقة أو حكماً، كذا في «المسالك» ويحتمل أن يراد منها نفس الزائد في المبيع المذكور، وهو المطابق لما هو معناها لغةً.

ثمّ إنّ تلك الربا المحرّمة لا تختصّ بالبيع، بل تثبت في كلّ معاوضة، كما صرّح به المصنّف في باب الغصب؛ وفاقاً للمحكي السيّد والشيخ والشهيدين وغيرها، ويدلّ عليه إطلاق أدلّة التحريم.

(مسألة ١): تبطل المعاملة المشتملة على الربا حيث تكون الربا جزء أحد عوضيها، فيكون منع الشارع عن انتقال الربا إلى ملك الجانب الآخر مستلزماً لبطلان المعاوضة عليها قهراً.

شرط حصول الربا في المعاملة

يشترط في حصول الربا في المعاملة:

١ ـ اتّحاد الجنس في العوضين، ٢ ـ كونهما من قبيل المكيل أو الموزون:

الأوّل: اتّحاد الجنس: وضابطه كما في «الشرائع» كلّ شيئين يتناولهما لفظ خاصّ، كالحنطة بمثلها والأرز بمثله. قال في «الجواهر»: «ولعلّه لأنّ الاتّفاق في ذلك كاشف عن الاتّحاد في الحقيقة النوعية، فلا أثر للتناول بالاشتراك اللفظي، ولا للتناول بالاشتراك في الجنس الذي تحته قدر أخصّ منه لأفراد خاصّة من ذلك الجنس، وأمّا اتّحاد الشعير مع الحنطة فلأجل النصّ الخاصّ بثبوت الربا في معاوضة أحدهما مع الآخر باعتبار كون الشعير من الحنطة وأنّها هي أصله»[1].

وكذلك يجري حكم الربا في كلّ شيئين كان أحدهما أصلاً للآخر، كالتمر من الطلع والجبن من اللبن.

(مسألة ١): مقتضى الأصل عند الشكّ في وحدة الجنس وعدمها بطلان المعاملة. والتمسّك بعموم ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[2] تمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية للمخصّص، وهو غير جائز كما ثبت في الاُصول.

واعلم: أنّ صاحب «الجواهر» وإن استظهر هاهنا صحّة المعاملة لأجل الشكّ

---

١ ـ جواهر الكلام ٢٣: ٣٣٨.

٢ ـ البقرة (٢): ٢٧٥.

في تحقّق شرط الربا، لكنّه تسلّم البطلان تبعاً لـ «الشرائع» في باب الصرف لمجرّد احتمال الربا؛ حيث قال في شرح قول المحقّق في «الشرائع»: «وإذا كان في الفضّة غشّ مجهول لم تبع إلّا بالذهب أو بجنس غير الفضّة»؛ لعدم العلم بمقدار ما فيه منها كي يتخلّص من الربا الذي شرط عدمه في المتجانسين المساواة، فالشكّ فيها شكّ في الجواز[١].

الشرط الثاني: كون العوضين من قبيل المكيل أو الموزون.

المعيار في كون الشيء من قبيل المكيل أو الموزون وعدمه هو زمان الشارع، قال في «التنقيح»: «ما علم أنّه في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم مكيل أو موزون فهو ربوي إجماعاً، وما علم أنّه غير مكيل ولا موزون فليس بربوي إجماعاً»[٢]. وقال في «الجواهر»: «الإجماع المحكي في «التنقيح» معتضد بالتتبّع»[٣]. ولا ينافيه النصوص؛ فإنّ قوله عليه السلام في صحيحة زرارة وموثّقة عبيد بن زرارة: «**لا يكون الربا إلّا فيما يكال أو يوزن**»[٤]. وقوله عليه السلام في مرسلة علي بن إبراهيم: «**لا ينظر فيما يكال أو يوزن إلّا إلى العامّة، ولا يؤخذ بالخاصّة**»[٥] وإن كان ظاهراً بل صريحاً في المكيل والموزون في الحال ـ للتعبير عنهما بصيغة المضارع ـ إلّا أنّ المراد حال صدور الروايات؛ لكون المخاطب بها الموجودين في ذلك الزمان. والتمسّك بها لإثبات الأحكام في الأزمنة التالية بمعونة قاعدة المشاركة في الأحكام، ولمّا كان زمان صدور الروايات قريباً من زمان النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لم يعلم الفرق بينهما في المكيل

---

١ ـ جواهر الكلام ٢٤: ١٤.

٢ ـ التنقيح الرائع ٢: ٩١.

٣ ـ جواهر الكلام ٢٣: ٣٦٣.

٤ ـ وسائل الشيعة ١٨: ١٣٢، كتاب التجارة، أبواب الربا، الباب ٦، الحديث ١ و٣.

٥ ـ وسائل الشيعة ١٨: ١٣٤، كتاب التجارة، أبواب الربا، الباب ٦، الحديث ٦.

والموزون. وأمّا ما صار من قبيل الموزون في زماننا وما يقرب منه الذي صنع فيه «باسكول» فيوزن به سيّارة كبيرة مملوّة من الأغنام وغيرها من المواشي، فلا اعتبار به.

(مسألة ١): لايجوز بيع المتجانسين غير متساويين في الوزن؛ سواء كانا من قبيل المكيل أو من قبيل الموزون. وقد استشكل في «المسالك» في كفاية المساواة وزناً في الحرمة إذا كانا من قبيل المكيل.

والتحقيق: كفايتها كما في «الشرائع» والمحكي عن «المبسوط» و«السرائر» وغيرها؛ لصدق بيع المثل بالمثل: فيشمله قوله عليه السلام في صحيحة زرارة **«الدقيق بالحنطة والسويق بالدقيق مِثلاً بمثل لا بأس به»**[١] وغيرها من الأحاديث، مع كون الحنطة من قبيل المكيل في زمان الشارع كما في «الجواهر»[٢].

مضافاً إلى أنّ التقدير الثابت للأجسام هو الوزن ـ كما تقرّر في علم فيزيك ـ وأمّا المكيل فيتغيّر بحسب عروض الحالات المختلفة عليه؛ فالمساواة والمماثلة في الوزن هي المساواة والمماثلة حقيقة.

(مسألة ٢): لايجوز بيع المتجانسين من المكيل والموزون مع زيادة نقداً ونسيئة إجماعاً، ومع التساوي نسيئة على الأظهر كما في «الشرائع»، وفي «المبسوط» على الأحوط، وفي «الخلاف» يكره، لكنّه قال في «الدروس»: إنّه قد أوّل كلامه بإرادة التحريم؛ لأنّ المسألة إجماعية. وذكر في «الجواهر» في وجه تأويل كلامه: لأنّه نفسه، منع من بيع الثياب بالثياب والحيوان بالحيوان نسية، فضلاً عمّا نحن فيه؛ فمثله حينئذٍ لايعدّ خلافاً بعد الإجماع بقسميه وظهور النصوص في تحقّق الربا بذلك.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٨: ١٤٢، كتاب التجارة، أبواب الربا، الباب ٩، الحديث ٤.

٢ ـ جواهر الكلام ٢٣: ٣٤٠.

صور مبادلة الأمتعة

حكم أقسام مبادلة المتجانسين على ما يستفاد من كلمات الفقهاء

١ ـ غير متساويين من المكيل أو الموزون نقداً لايجوز إجماعاً.

٢ ـ غير متساويين من المكيل أو الموزون نسيةً لايجوز إجماعاً.

٣ ـ متساويان من المكيل أو الموزون نقداً يجوز.

٤ ـ متساويان من المكيل أو الموزون نسية ففي «الشرائع» لايجوز على الأظهر، وفي «الدروس» إجماعاً.

٥ ـ غير متساويين من المعدود نقداً ففي «المقنعة» لايجوز، وفي جملة من الكتب الإجماع على خلافه.

٦ ـ غير متساويين من المعدود نسية ففي «المقنعة» لايجوز، وفي «الشرائع» الأحوط المنع، وفي محكي «التذكرة» الإجماع على خلافه، ومقتضى الجمع بين النصوص الكراهة كما في «الجواهر».

٧ ـ متساويان من المعدود نقداً يجوز.

٨ ـ متساويان من المعدود نسيئةً يجوز.

٩ ـ غير متساويين من غير المكيل والموزون والمعدود نقداً يجوز.

١٠ ـ غير متساويين من غير المكيل والموزون والمعدود نسيئة، وفي «الشرائع»: الأحوط المنع، وفي «الجواهر»: الأقوى الجواز؛ لما تقدّم في (٦).

حكم أقسام مبادلة غير المتجانسين

١١ ـ متساويان من المكيل أو الموزون نقداً يجوز.

١٢ ـ متساويان من المكيل أو الموزون نسية في «الشرائع»: الأحوط المنع،

وفي «الجواهر»: الأقوى الجواز؛ لما تقدّم في (٦).

١٣ ـ غير متساويين من المكيل أو الموزون نقداً يجوز.

١٤ ـ غير متساويين من المكيل أو الموزون نسية في «الشرائع» الأحوط المنع، وفي «الجواهر»: الأقوى الجواز؛ لما تقدّم في (٦).

١٥ ـ متساويان أو غير متساويين من الدرهم والدينار نقداً يجوز.

١٦ ـ متساويان أو غير متساويين من الدرهم والدينار نسية لايجوز.

١٧ ـ غير متساويين من غير المكيل والموزون نسيةً ففي «المقنعة» لايجوز، ويجوز عند غيره.

فذلكة ما ذكر

مسلّم الحرمة من الصور:

١ ـ بيع المتجانسين من المكيل والموزون غير متساويين نقداً ونسيةً ومتساويين نسيةً.

٢ ـ بيع الدرهم والدينار بهما (بيع الصرف) نسية.

مورد الاحتياط من الصور:

١ ـ بيع غير المتجانسين من المكيل والموزون نسية؛ سواء كانا متساويين أم لا.

٢ ـ بيع المتجانسين غير متساويين من غير المكيل والموزون نسية.

بقي هنا مسائل:

(مسألة ١): الأوراق النقدية لمّا لم تكن من المكيل والموزون لايجري الربا في البيع بها، فيجوز التفاضل في البيع بها وإن كان المبيع والثمن من جنس واحد؛ بأن يكون كلاهما ريالاً إيرانياً أو ريالاً سعودياً أو ديناراً مثلاً.

ولكن يشكل صحّة البيع إذا كان أحد العوضين فرداً معيّناً شخصياً والآخر

كلّياً في الذمّة، من أجل اعتبار المغايرة بين العوضين في البيع؛ لكونه مبادلة مال بمال آخر، وحيث إنّ الفرد المعيّن مصداق الكلّي، والكلّي متّحد مع مصاديقه، فلم تتحقّق المغايرة بينهما.

(مسألة ٢): الذي تعارف في زماننا من إعطاء سند ـ كمبيالة ـ بمبلغ من الأوراق النقدية، من دون أن يكون في ذمّته شيء فينزّله عند شخص ثالث بأقلّ منه فالظاهر عدم جواز ذلك كما في «منهج» السيّد الخوئي قدس سره.

والوجه في ذلك: أنّ البائع يصير بالبيع مالكاً للثمن، فإن كان كلّياً يملكه في ذمّة المشتري. وأمّا لو قيّد بكونه في ذمّة شخص ثالث فإنّما يصير البائع مالكاً له بالبيع إذا كان المشتري مالكاً له قبل البيع حتّى ينتقل إليه بالبيع. وأمّا إذا لم يكن المشتري مالكاً له فلاينتقل إلى البائع لا محالة، فيكشف عن بطلان البيع بثمن كلّي في ذمّة الشخص الثالث.

(مسألة ٣): لو شرط في عقد القرض بيع شيء له بالقيمة قالَ في «الجواهر»: «قد يقال إنّ مثله جائز حتّى مع الشرط؛ لعدم كونه منفعة محضة، بل هو في مقابلة عمل، ومثله يقوى جوازه؛ للأصل وإطلاق بعض النصوص مع الشكّ في شمول أدلّة المنع له»[١].

(مسألة ٤): لو أقرض المكسّر وشرط الصحيح ففيه خلاف، والظاهر ـ تبعاً لـ«الشرائع» و«الجواهر» ـ عدم الجواز؛ لصحيح محمّد بن قيس[٢]، ويمكن استظهاره من عمومات المنع عن الزيادة.

وأمّا صحيح يعقوب بن شعيب[٣] الدالّ على الجواز فلم يذكر فيه الشرط،

---

١ ـ جواهر الكلام ٢٥ : ٨.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٨ : ٣٥٧، كتاب التجارة، أبواب الدين والقرض، الباب ١٩، الحديث ١١.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٨ : ٣٥٦، كتاب التجارة، أبواب الدين والقرض، الباب ١٩، الحديث ٩.

فالمراد منه ـ بمقتضى الجمع ـ هو الجواز مع عدم الشرط.

(**مسألة ٥**): لو شرط التسليم في بلد آخر قيل بالجواز لخبر الكناني[١]، وخبر يعقوب بن شعيب[٢] وخبر إسماعيل بن جابر[٣] وعن الشهيد في بعض «فوائده» المنع مع كون المصلحة للمقرض، وردّه في «جامع المقاصد» بأنّ الممنوع منه الزيادة في مال القرض عيناً أو صفة، وليس هذا واحداً منهما.

أقول: يحتمل التفصيل بين ما إذا كان قيمته في البلد المشروط ردّه فيه أكثر من قيمته في بلد القرض فيحرم؛ لصدق الزيادة. وبين ما إذا لم يكن قيمته أكثر من قيمته في بلد القرض، وإن كان مصلحة المقرض في ذلك.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٨: ١٩٦، كتاب التجارة، أبواب الصرف، الباب ١٤، الحديث ٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٨: ١٩٦، كتاب التجارة، أبواب الصرف، الباب ١٤، الحديث ١.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٨: ١٩٧، كتاب التجارة، أبواب الصرف، الباب ١٤، الحديث ٥.

كتاب الحجر

القول في السفه

قوله: وأمّا لو تجدّد بعد البلوغ والرشد فيتوقّف على حجر الحاكم.

أقول: هل يتوقّف حجر السفيه على حكم الحاكم أم لا؟ فنقول: فإن كان السفه متّصلاً بما قبل البلوغ فلا إشكال في كونه موجباً للحجر بلا إشكال. وأمّا إذا لم يكن متّصلاً به فعن «تعليق الإرشاد» للكركي، كما في «الجواهر»[1]: المشهور توقّفه على حكم الحاكم وحجره.

قال الشيخ في «المبسوط»: «إنّ حجر السفيه لايثبت إلّا بحكم الحاكم، ولايزول إلّا بحكم الحاكم»[2].

وقال المحقّق في «الشرائع»: «وهل يثبت الحجر في السفيه بظهور سفهه؟ فيه تردّد، والوجه أنّه لايثبت وكذا لايزول إلّا بحكم الحاكم»[3].

وقال العلّامة في «التذكرة»: «إذا عاد البالغ مبذراً مضيّعاً لماله بعد رشده ودفع

---

١ ـ جواهر الكلام ٢٦: ٩٤.

٢ ـ المبسوط ٢: ٢٨٦.

٣ ـ شرائع الإسلام ٢: ٨٧.

المال إليه فإنّه يحجر، ولايحجر عليه إلّا الحاكم ولايصير محجوراً عليه إلّا بحكم القاضي»[١].

وقال في «الجواهر»[٢] ـ بعد قول المحقّق في «الشرائع» ـ: وفاقاً للفاضل ومحكي «المبسوط» و«شرح الإرشاد» للفخر وظاهر «الغنية». وكأنّه مال إليه في «غاية المراد».

ونقل[٣] القول بعدم توقّف حجر السفيه على حكم الحاكم عن «جامع المقاصد» و«الروضة» و«المسالك» و«الكفاية» و«المفاتيح» و«الرياض».

الدليل على عدم توقّف حجره على حجر الحاكم

استدلّ على محجورية السفيه بدون حكم الحاكم بإطلاق قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيَاماً وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً﴾[٤].

أقول: الظاهر من الآية أنّ المراد من «السفهاء» الأطفال الذين بلغوا الحُلم وليس لهم رشد، بقرينة أنّ السفيه محجور عن التصرّف في ماله لا في مال غيره إذا أذن له، والآية تقول: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ﴾، فالمراد من «أموالكم» أموال السفيه، وإنّما عبّر عنه بـ«أموالكم» لأنّ المخاطب بالآية هم أولياء الأطفال كما يشهد له ذيل الآية: ﴿وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ﴾، وإنّما اُضيف الأموال إليهم في

---

١ ـ تذكرة الفقهاء ٢. ٧٧ / السطر ٢٢.

٢ ـ جواهر الكلام ٢٦: ٩٤.

٣ ـ جواهر الكلام ٢٦: ٩٧.

٤ ـ النساء (٤): ٥.

الآية بعناية كون الطفل من أهل بيت الولي، وعلى عهدته البذل بمؤونته من عنده مع فقد ماله.

ويشهد لاختصاص الآية بالسفهاء من الأطفال قوله تعالى بعدها: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامىٰ... فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾[1].

الدليل على توقّفه على حجر الحاكم

واستدلّ على توقّف الحجر في السفيه على حكم الحاكم في «مجمع الفائدة» «بالأصل وتسلّط الناس على أموالهم عقلاً ونقلاً وشمول أدلّة التصرّفات تصرّفه الذي فعله في زمان سفهه من الكتاب والسنّة وصدقها عليها حينئذٍ، ولعدم الدليل في الكتاب والسنّة إلّا على استصحاب السفه إلى أن يرشد، وأمّا الحادث بعده فلا، وهذا دليل قوي.

ويؤيّده: الإجماع على عدم تحقّقه في المفلّس إلّا بعده.

ويؤيّده أيضاً: الشريعة السهلة السمحة، وأنّه إن كان مجرّد السفه حجراً يشكل المعاملات والأنكحة؛ فإنّ غالب الناس مجهول الحال أو معلوم السفاهة ـ إلى أن قال ـ: قد نقل الإجماع على أنّ صرف المال في المحرّمات سفه وتبذير»[2].

أقول: السفه والسفاهة ـ كما يستفاد من آية ١٣٠ و ١٤٢ سورة البقرة، و ١٤٠ سورة الأنعام، و٦٦ و ٦٧ سورة الأعراف ـ هو العمل بخلاف ما يقتضيه العقل، ومن البيّن أنّ العقل يقتضي ترك المحرّمات الإلهية، ولا يقتضي ترك فعل فيه رجحان بحسب الشريعة.

---

١ ـ النساء (٤): ٦.

٢ ـ مجمع الفائدة والبرهان ٩: ٢١٩.

كتاب الضمان

قوله: وهو التعهّد بمال ثابت في ذمّة شخص لآخر.

أقول: أي جعل ذمّته مشغولة بدين كان في ذمّة شخص آخر وانتقاله إلى ذمّته، لا مجرّد التعهّد بأداء دين شخص آخر مع بقائه في ذمّته.

(مسألة ١) قوله: وفي خصوص المضمون له أن يكون غير محجور عليه لفلس.

أقول: لكونه ممنوعاً من التصرّف في ماله، فلاينفذ قبوله لانتقال ماله من ذمّة إلى ذمّة أُخرى.

(مسألة ٢) قوله: يشترط في صحّة الضمان أُمور... ومنها كون الدين الذي يضمنه ثابتاً في ذمّة المضمون عنه.

أقول: لما تقدّم من كون الضمان هو جعل الذمّة مشغولة بدين ثابت في ذمّة شخص آخر.

(مسألة ٢) قوله: ومنها تميّز الدين والمضمون له والمضمون عنه بمعنى عدم الإبهام والترديد.

أقول: فإنّ اشتغال الذمّة بدين لايمكن مع عدم تحقّق الدين، وتحقّق الدين ينافي كونه غير معيّن في الواقع. نعم لاينافي كونه مجهولاً للدائن أو غيره مع تعيّنه في الواقع.

(مسألة ٣) قوله: وبرأت ذمّته.

أقول: هذا عند الشيعة، وأمّا العامّة فذهبوا إلى بقاء اشتغال ذمّة المضمون عنه وكون الضمان مستلزماً لاشتغال ذمّة الضامن والمضمون عنه كليهما، وكذلك قالوا: إنّ «الضمان» من مادّة «الضمّ»؛ أي ضمّ ذمّة إلى ذمّة أُخرى. وقال علماؤنا: إنّ «النون» في «الضمان» أصلي وهو لام الفعل. ويشهد له سائر الصيغ المستعملة في باب الضمان؛ من ضمن ويضمن والضامن والمضمون له والمضمون عنه هكذا.

(مسألة ٤) قوله: لو كان معسراً حاله ثمّ أيسر لم يزل الخيار.

أقول: للاستصحاب.

(مسألة ٥) قوله: يجوز اشتراط الخيار.

أقول: لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «المؤمنون عند شروطهم»[1].

(مسألة ٦) قوله: يجوز ضمان الدين حالاً ومؤجّلاً.

أقول: لاشتغال الذمّة بالدين في الحال وإن كان أداؤه مؤجّلاً.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٢٧٦، كتاب النكاح، أبواب المهور، الباب ٢٠، الحديث ٤.

كتاب الوكالة

(مسألة ٢) قوله: فلايصحّ التوكيل ولا التوكّل من... المكره.

أقول: فلو أكرهه على التوكيل في إجراء عقد بطلت الوكالة وصار العقد فضولياً.

لكنّه لو أكرهه على الوكالة، كما لو قال: «بع مالي وإلّا ضربتك» فمقتضى اشتراط عدم الإكراه بطلان الوكالة أيضاً. لكنّه لايبعد صحّة عقد البيع؛ لصدوره عنه بأمر المالك، فيستند إليه لا محالة.

كتاب الهبة

(مسألة ١) قوله: يشترط في كلّ من الواهب والموهوب له القابل...

أقول: وينبغي هاهنا بيان حكم ضمان الموهوب إذا فسدت الهبة بفقدان بعض شروط صحّتها فنقول: إذا فسد عقد الهبة، لكن المالك أقبض المال الموهوب إلى الموهوب له عالماً بفساد عقد الهبة، يكون إقباضه له بقصد التمليك كافياً في صيرورته ملكاً له أو مباحاً له بأنحاء التصرّفات.

(مسألة ٢) قوله: فلا تصحّ هبة المنافع.

أقول: لأنّها غير صالحة للقبض.

(مسألة ٢) قوله: فإنّها تمليك يحتاج إلى القبول...

أقول: ملكية الإنسان لما في ذمّة نفسه غير معقول إلّا آناً ما للسقوط، ولا فائدة تترتّب عليه غير السقوط. ولأجل ذلك لايقصد القائل من قوله: «وهبتك ما في ذمّتك» إلّا الإسقاط، فتكون مستعملاً في معنى إسقاط الدين ولو بالعناية والمجاز، فلايحتاج إلى القبول.

(مسألة ٣) قوله: يشترط في صحّة الهبة قبض الموهوب.

أقول: أي في إفادته الملكية وترتّب الملكية عليها لا في صحّة العقد بما هو

عقد، وبه يحصل الجمع بين دعوى الإجماع على عدم الملكية قبل القبض ومصير الشيخ والعلّامة والشهيد على صحّة العقد قبل القبض.

(مسألة ٨) قوله: والأقوى أنّ الزوج.

أقول: لصحيحة محمّد بن مسلم[١] واشتمال معارضها على قرينة.

(مسألة ٨) قوله: من غير فرق بين ما كان إعطاء العوض لأجل اشتراطه في الهبة وبين غيره.

أقول: لصحيحة عبد الرحمان بن أبي عبدالله[٢] ورواية قاسم بن سليمان[٣] المؤيّدة بالإجماع بقسميه.

(مسألة ٨) قوله: لا رجوع فيها لو قصد الواهب فيها القربة إلى الله تعالى.

أقول: لدلالة صحيحة محمّد بن مسلم المتقدّمة عليه.

(مسألة ٩) قوله: يلحق بالتلف التصرّف الناقل كالبيع والهبة.

أقول: الظاهر صدق القيام بعينها إذا لم يحصل في العين تغيير أصلاً، وإن نقل ملكه إلى غيره بالبيع ونحوه.

(مسألة ١١) قوله: وإن لم يشترط فيها العوض.

أقول: المتقدّم سابقاً.

(مسألة١٣) قوله: والأحوط دفعه.

أقول: لقوله تعالىٰ: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ وإن كان عقد الهبة جائزة من قبل الواهب يجوز له الرجوع فيها، لكنّه لايستلزم كونها جائزة من قبل المتّهب.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٩: ٢٣٧، كتاب الهبات، الباب٦، الحديث٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٩: ٢٤٢، كتاب الهبات، الباب٩، الحديث٣.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٩: ٢٤٢، كتاب الهبات، الباب٩، الحديث٢.

(مسألة١٦) قوله: بل لايخلو من قوّة.

أقول: بل الظاهر أنّ الزيادة لاينافي القيام بعينها، فيصدق أنّها موجودة مع الزيادة.

(مسألة١٦) قوله: فلايجوز معها الرجوع..

أقول: بل جواز الرجوع ممنوع؛ لما تقدّم في التعليقة السابقة.

كتاب الوقف وأخواته

(مسألة ٣) قوله: الظاهر كفاية المعاطاة في مثل المساجد والمقابر والطرق...

أقول: بمعنى كفاية عمل يدلّ على إنشاء الوقف وكان ظاهراً فيه كظهور اللفظ.

(مسألة ٤) قوله: يشكل الاكتفاء به.

أقول: للإشكال في ظهوره في الوقف المؤبّد.

(مسألة ٦) قوله: كالوقف على الفقراء والفقهاء ونحوهما.

أقول: وإن كان الأحوط اعتبار القبول فيها.

(مسألة ٦) قوله: فالأحوط اعتباره فيه.

أقول: بل الأقوى؛ لعدم صحّة تمليك أحد بغير قبوله؛ فإنّ الناس مسلّطون على أنفسهم.

(مسألة ٦) قوله: لكن الأقوى عدم اعتبار القبول.

أقول: بل الأقوى اعتباره، كما تقدّم.

(مسألة ٧) قوله: وإن كان الأحوط اعتباره مطلقاً.

أقول: لايترك؛ لدعوى الإجماع عليه في «الغنية» و«السرائر»، ولعلّ اعتباره في ترتّب الثواب عليه وصدق الصدقة الجارية عليه كما ورد إطلاقها على الوقف في الأحاديث كثيراً.

(مسألة ٨) قوله: يشترط في صحّة الوقف القبض.

أقول: قال العلّامة في «التذكرة»: «الوقف يلزم بالعقد والقبض عند علمائنا أجمع»[١].

(مسألة ٨) قوله: ولو قبض بعض الموجودين دون بعض صحّ بالنسبة إلى من قبض.

أقول: المراد ما إذا وقف على الطبقة الأُولى بأن يقسّم بين أفرادها، فيكون المفروض من قبيل انحلال الوقف بحسب تبعّض العين الموقوفة. فإذا حصل القبض بالنسبة إلى نصفها تحقّق الوقف بالنسبة إليه دون نصف الآخر.

(مسألة١٤) قوله: لو مات الواقف قبل القبض بطل الوقف.

أقول: لازم دعوى الاتّفاق في «المسالك» على كون النماء قبل القبض للواقف انتقال العين إلى ورثته لو مات الواقف قبل القبض؛ فإنّ الظاهر أنّ القبض المعتبر هو تسليم الواقف للعين إلى الموقوف عليهم كما في صحيحة صفوان[٢] وتوقيع محمّد بن عثمان العمري[٣]، فلو حصل القبض لا من ناحية الواقف لم يكف في تحقّق الوقف.

(مسألة١٥) قوله: نعم لو قصد به الحبس صحّ.

أقول: لو كان هناك قرينة على إرادة الحبس دون الوقف الموقّت بمدّة، ولايمكن في ذلك إجراء أصالة الصحّة بحمل فعل المسلم على الصحيح؛ فإنّ الأصل لايثبت اللوازم العقلية حتّى يعيّن لجريانها كون المراد الحبس الصحيح دون الوقف الموقّت الذي حكم الشارع ببطلانه.

---

١ ـ تذكرة الفقهاء ٢: ٤٢٧ / السطر ٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٩: ١٨٠، كتاب الوقوف والصدقات، الباب ٤، الحديث ٤.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٩: ١٨١، كتاب الوقوف والصدقات، الباب ٤، الحديث٨.

(مسألة ١٦) قوله: ويرجع إلى الواقف أو ورثته.

أقول: والدليل عليه أنّ الوقف وإن أخرج الموقوفة عن ملك الواقف لكنّه بعد كونه صحيحاً بنحو الانقطاع كان مقتضاه إلى حين الانقطاع وبعده يرجع إلى أصله، كما لو انقطع البيع بالفسخ فإنّه يرجع المبيع إلى البائع من حين الفسخ.

(مسألة ١٨) قوله: قولان، أظهرهما الأوّل.

أقول: وهو مقتضى التحقيق.

(مسألة ٢٠) قوله: وإن كان بحكم الشرع؛ بأن وقف أوّلاً على ما لايصحّ الوقف عليه.

أقول: وإن كان ما لايصحّ الوقف عليه هو نفسه فالظاهر بطلان الوقف.

(مسألة ٢١) قوله: ويدخل في منقطع الآخر.

أقول: لكنّه فرق بين كون الوقف مطلقاً وانقراض الموقوف عليهم وبين كون الوقف مقيّداً بعدم الحاجة. لكنّ الظاهر أنّ الحقّ مع المصنّف في القول بالصحّة؛ لعموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ و«الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها»[1]. والقدر المتيقّن بطلان الوقف المقيّد بالزمان لا بغيره.

(مسألة ٢٢) قوله: يشترط في صحّة الوقف التنجيز.

أقول: على نحو اشتراطه في سائر الأسباب الإنشائية من العقود والإيقاعات، إلّا ما كان حقيقته التعليق كالوصية.

(مسألة ٢٤) قوله: فإن وقف على نفسه ثمّ على غيره فمن منقطع الأوّل.

أقول: تقدّم بطلان الوقف إن كان منقطع الأوّل بالوقف على نفسه.

(مسألة ٢٥) قوله: فالأقوى صحّته.

أقول: فلا إشكال. ولكنّه لا إشكال في صورة الاستثناء.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٩: ١٧٥، كتاب الوقوف والصدقات، الباب ٢، الحديث ١.

(مسألة٢٥) قوله: وفي بعضها يصير من قبيل منقطع الأوّل.

أقول: إن كان منقطع الأوّل لأجل وضع العوض فالظاهر بطلانه حتّى فيما بعده؛ لعدم كون الوقف المعوّض معهوداً بل خارجاً عمّا هو حقيقة الصدقة والوقف، فلايكتفى بهذه الإنشاء الذي هو مغاير للإنشاء الوقفي.

(مسألة٢٨) قوله: وهو أولى به ممّن قصد الدخول.

أقول: لاحتمال كون قصده موجباً لبطلان الوقف بالنسبة إليه.

(مسألة ٣٠) قوله: لايعتبر في الواقف أن يكون مسلماً.

أقول: قال في «الجواهر»: بلا خلاف أجده، بل عن ظاهر «التنقيح» الإجماع عليه، ويشكل بما تقدّم من اعتبار القربة. والجواب: أنّ قصد القربة يتمشّى ممّن يعتقد بالله؛ سواء كان مسلماً أم لا.

(مسألة٣٥) قوله: يعتبر في الوقف الخاصّ وجود الموقوف عليه حين الوقف.

أقول: لا خلاف فيه كما عن «المبسوط»، وتبعه غيره بلا إشكال.

(مسألة٣٧) قوله: فلو وقف على أحد الشخصين أو أحد المسجدين لم يصحّ.

أقول: أي على سبيل الترديد لا على سبيل التخيير.

(مسألة٣٨) قوله: أمّا الكافر الحربي والمرتدّ عن فطرة فمحلّ تأمّل.

أقول: بل ممنوع إذا كان فيه تقوية للكفر وتضعيف للمسلمين.

(مسألة٤٠) قوله: لو وقف مسلم على الفقراء أو فقراء البلد انصرف إلى فقراء المسلمين.

أقول: وجه الانصراف مساعدة كلّ ملّة لأهل نحلته. وأمّا لو كان وضع الزمان بحيث لايشذّ فيه المساعدة لغير أهل نحلته فالانصراف ممنوع.

(مسألة٤١) قوله: لو وقف على فقراء محلّة أو قرية صغيرة توزّع منافع الوقف على الجميع.

أقول: لو كان الوقف على الأفراد، وأمّا لو كان الوقف على العنوان الكلّي فيكفي ردّه إلى أحد الأفراد.

(مسألة٤٢) قوله: إنّ الوقف لو كان على الجهة.

أقول: أي على العنوان الكلّي.

(مسألة٤٣) قوله: لو وقف الإمامي على المؤمنين اختصّ بالاثني عشرية.

أقول: لظهوره في القائل بالحقّ.

(مسألة٤٩) قوله: فالظاهر فيما عدا قسمة الطبقة الأُولى الرجوع إلى القرعة.

أقول: بناءً على حجّية القرعة في أمثال ذلك.

(مسألة٥٢) قوله: لو قال: «وقفت على أولادي طبقة بعد طبقة».

أقول: لايبعد ظهور هذه العبارة في أنّ الموقوف عليهم هو الطبقة الأُولى من أولاده، ثمّ الطبقة الثانية، ثمّ الثالثة... إلى آخرها فلايشارك الطبقة الثانية من أولاد الواقف الطبقة الأُولى من أولاده، ولا الطبقة الثالثة للثانية، فيختصّ بالطبقة الأُولى وإن كانت منحصرة في فرد ولايشاركه ولد من كان معه في الطبقة الأُولى ولكن مات. نعم لو كان هناك قرينة على أنّ المراد ملاحظة طبقة بعد طبقة في كلّ واحد من أولاده على حدة فيقسّم منافع الموقوفة بتعداد أولاد الواقف، ثمّ بعد موت كلّ واحد منهم يعطى نصيبه إلى أولاده، وهكذا.

(مسألة٥٣) قوله: فلايشمل غيرهم كعلماء الطبّ والنجوم والحكمة.

أقول: هذا إذا كان غرضه من الوقف الخدمة للدين كما هو المعهود بين المتديّنين، وأمّا لو كان غرضه من الوقف الخدمة للبشر، كما هو المتعارف في زماننا هذا بين أهل عصرنا في الممالك الغربية، فلايختصّ بعلماء الدين بل يعمّ علماء سائر العلوم.

(مسألة٦٣) قوله: إلّا في بعض الفروض.

أقول: كما في مساجد الأراضي المفتوحة عنوة، إلّا أن يقف أرضه للمسجدية إمام المسلمين أو الحاكم الشرعي الذي هو ولي المسلمين بعنوان الولاية عليهم، فيقفه لانتفاع المسلمين عنه بالمسجدية، فيصير وقفاً مؤبّداً.

(مسألة٦٧) قوله: لاينبغي الريب في أنّ الوقف على الجهات العامّة... لايملكها أحد.

أقول: المشهور انتقال الملك الموقوفة إلى الموقوف عليهم مطلقاً، بل ذكر في «الجواهر» إمكان دعوى الإجماع على الانتقال إلى الموقوف عليهم؛ خصوصاً في المعين، وهو مقتضى ظاهر إطلاق الصدقة عليه في الروايات. فيكون المالك في الأوقاف العامّة العنوان الكلّي، نظير كون الأراضي المفتوحة ملكاً للمسلمين. وأمّا في الوقف الخاصّ وإن كان المفروض كون الموقوفة ملكاً لأشخاص الموقوف عليهم ـ ولازمه انتقال سهم كلّ واحد منهم إلى ورثته ـ لكنّه بالموت يخرج عن كونه موقوفاً عليه، فلايملك حتّى ينتقل إلى ورثته بتبعه.

(مسألة٧١) قوله: الأوقاف على الجهات العامّة التي مرّ أنّها لايملكها أحد...

أقول: الظاهر ـ بناءً على ما تقدّم في التعليقة السابقة؛ من كون الوقف نحو خاصّ من تمليك العين مع سلب حقّ البيع عنهم، كالملك المرهون ـ كون المساجد بيوت الله وكون المشهد بيت صاحب المشهد أو بيت زوّاره والمقابر والقناطر للمسلمين ملكاً لهم. والمساجد ملك لله نعني به الملكية الاصطلاحية الاعتبارية الفقهية كأملاك الناس، لا الملكية الحقيقية التي لله ملك السماوات والأرض وجميع ما فيها.

(مسألة٧٢) قوله: فلايبعد أن تكون عليه أُجرة المثل.

أقول: والمسألة مبتنية على كونها ملكاً للموقوف عليهم وعدمه.

(مسألة٧٣) قوله: الثالث ما إذا اشترط الواقف في وقفه أن يباع عند حدوث أمر.

أقول: الظاهر بطلان شرط البيع؛ لأنّه خلاف مقتضى العقد؛ فإنّ الوقف هو تحبيس العين والبيع ينافيه ويضادّه. نعم يجوز شرط فسخ الوقف بمقتضى «المؤمنون عند شروطهم»، فيجوز بيعه بعد الفسخ. ولعلّه إليه يرجع ما ورد في النصّ من إجازة البيع من أمير المؤمنين عليه السلام في وقفه إلى ابنه الحسن عليه السلام[1].

(مسألة٧٣) قوله: الرابع... فتشترى بالثمن عين أُخرى أو يبدل بآخر.

أقول: لأنّه أقرب إلى نظر الواقف، أو أنّه بعض نظره وإن فات بعضه الآخر.

(مسألة٧٥) قوله: بل الأحوط أن يصرف الثمن في التعمير المحتاج إليه.

أقول: لدوران الأمر بين خراب بعض الموقوفة أو جميعها، فلا إشكال في تقديم الأُولى على الثانية.

(مسألة٧٦) قوله: فالأقوى عدم جوازها مطلقاً.

أقول: فإنّ ملاك قسمة العين هو رفع النزاع، فلا تكون نافذة إلّا بالنسبة إلى بطن يقع بينهم نزاع.

(مسألة٨٠) قوله: نعم يعتبر فيه الأمانة والكفاية.

أقول: لا دليل على اعتبار العدالة ولا الوثاقة، وكلمات كثير من الأصحاب مطلقة. وما ورد في وقف أمير المؤمنين عليه السلام أنّه جعل المتولّي لوقفه بعد الحسن والحسين عليهما السلام **«فإنّ الآخر منهما ينظر في بني علي عليه السلام، فإن وجد فيهم من يرضى بهداه وإسلامه وأمانته فإنّه يجعله إليه إن شاء...»**[2] الحديث فإنّه عليه السلام كان هو الواقف، والواقف يشترط في متولّي وقفه ما يشاء، وليس عليه السلام في مقام بيان الحكم بل في مقام إنشاء الوقف.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٩: ١٩٩، كتاب الوقوف والصدقات، الباب ١٠، الحديث٣.

٢ ـ نفس المصدر.

(مسألة٨٢) قوله: يضمّ الحاكم إلى الآخر شخصاً آخر على الأحوط لو لم يكن الأقوى.

أقول: لأنّ نظر الواقف عدم استقلال أحدهما، فمع موت الآخر يضمّ إليه الحاكم واحداً آخر ليحصل نظر الواقف من عدم استقلال أحدهما.

(مسألة٨٤) قوله: ولو لم يعيّن شيئاً فالأقرب أنّ له أُجرة المثل.

أقول: يعطى إليه من منفعة الوقف إن كان للوقف منفعة، وإلّا يعطيه الموقوف عليهم إن كان وقفاً خاصّاً، وإن كان وقفاً عامّاً فمن بيت المال إن لم يكن له متبرّع.

(مسألة٨٦) قوله: ولو لم يحرز مراده فاللازم مراعاة الأمرين.

أقول: للعلم الإجمالي بأحد أمرين: إمّا بجعل الاستقلال في العمل للمتولّي، وإمّا بجعل دخالة الناظر بنحو الاستصواب؛ فيتعيّن الاحتياط بالجمع.

(مسألة٨٧) قوله: وإصلاحاته الجزئية المتوقّف عليها حصول النماء الفعلي.

أقول: فإنّ نماءه بالفعل للموقوف عليهم الموجودين بالفعل.

(مسألة٩١) قوله: يجوز للمتولّي أن يقترض له قاصداً أداء ما في ذمّته بعد ذلك ممّا يرجع إليه.

أقول: لكونه مقترضاً بما هو متولٍّ، فكان الموقوفة مديونةً، فيجوز أداء هذا الدين من مال الموقوفة، حتّى أنّه لو مات المتولّي قبل الأداء يؤدّي عنه المتولّي اللاحق.

(مسألة٩٣) قوله: يسمع منه، لكن يحتاج إلى الإثبات.

أقول: فإنّ البيّنة على المدّعي، وأمّا مع عدم المنكر فيقبل قوله؛ عملاً بقول ذي اليد.

(مسألة٩٥) قوله: لم ينتزع من يده بمجرّد ذلك ما لم يثبت وقفيته فعلاً.

أقول: لاحتمال كون الوقف منقطعاً بانقطاع الموقوف عليهم، وأمّا لو علم أنّه كان وقفاً مؤبّداً فهو يساوق العلم بكونه وقفاً فعلاً.

(مسألة٩٦) قوله: وكان مكتوباً عليه أنّه وقف لم يحكم بوقفيته بمجرّده.

أقول: فلعلّه وقفه ثمّ انصرف عنه قبل قبضه.

القول في الحبس وأخواته

(مسألة ١) قوله: فإن كان مطلقاً أو صرّح بالدوام فلا رجوع بعد قبضه.

أقول: لايبعد رجوعه ـ حينئذٍ ـ إلى الوقف، وإلّا فلا وجه لخروجه عن ملك الحابس ـ فضلاً عن عدم عوده ـ بل يبقى في ملك الحابس، وبعده ينتقل إلى ورثته مسلوب المنفعة.

(مسألة ٤) قوله: وجهان، لايبعد أوّلهما.

أقول: ورجّح في «الجواهر» ثانيهما؛ لأنّ العمدة في اشتراط القبض إجماع كتاب «الخلاف»، وهو إنّما يقتضي اعتبار القبض في اللزوم فقط.

أقول: وهو القدر المتيقّن من اعتباره، وما زاد عليه ينفيه عموم ﴿أَوْفُوا بِالعُقُودِ﴾.

(مسألة ٦) قوله: وينفسخ إذا أُريد بالبيع فسخه.

أقول: بل البيع فسخ له؛ لتوقّف صحّة البيع على فسخه؛ لعدم كون السكنى على الفرض موقّتة بوقت؛ فيكون بيع الدار مسلوبة المنفعة لمدّة غير موقّتة موجباً للغرر.

(مسألة ٧) قوله: كان لورثته السكنى إلى أن يموت المالك.

أقول: إن لم يقيّد السكنى بشخصه، وإلّا فلاينتقل إلى الورثة، بل جعل له حقّ السكنى؛ فينتقل الحقّ إلى الورثة.

(مسألة ٨) قوله: أو مقتضاها الالتزام بسكونة الساكن...

أقول: الظاهر من الروايات ذلك، ولا دليل على أزيد منه.

القول في الصدقة

(مسألة ١) قوله: يعتبر في الصدقة قصد القربة.

أقول: ليس حقيقتها مجرّد التمليك بقصد القربة كما توهّم، بل هي التمليك بقصد القربة لا للكرامة، كما يستفاد من كتب اللغة، وقولهعليه السلام: «إنّ الكرامة لنا حلال»[١].

فالتمليك لو كان لتكريم المعطى إليه ـ ولو قربةً إلى الله ـ ليس صدقة، بل هدية قصد بها التقرّب إلى الله تعالى.

نعم، ظاهر النصوص المنع من الرجوع في مطلق ما كان لِلّه، فالأحوط عدم الرجوع حتّى في الهدية التي كانت لله.

(مسألة ٣) قوله: فالظاهر أنّها كالمندوبة.

أقول: بل الظاهر أنّها كالزكاة؛ لإطلاق النصوص الشامل على مطلق المفروضة وضعف ما دلّ على اختصاص الحرمة بالزكاة سنداً، وكونها معرضاً عنها بدليل الإجماع المدّعى في كلام الشيخ في «الخلاف» والسيّد في «الانتصار» والمحقّق في «المعتبر» على حرمة مطلق الصدقة المفروضة.

وأمّا التعارض بين إطلاق أدلّة كلّ واحد من الصدقات المفروضة ـ كأدلّة وجوب الكفّارة في الصوم ـ مع إطلاق الأحاديث الدالّة على حرمة مطلق الصدقات للهاشميين، فمرتفع بكون أدلّة حرمة الصدقات راجعة إلى موضوع أدلّة وجوب الكفّارة؛ فتكون مفسّرة بالنسبة إليها، وهو مقتضى الجمع العرفي.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٩: ٤٨٣، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ١، الحديث ٢.

كتاب الوصية

(مسألة ٣) قوله: يكفي في الوصية كلّ ما دلّ عليها من الألفاظ من أيّ لغة كان.

أقول: لبناء العقلاء على تحقّق العقود والإيقاعات بأيّ لغة كان، ولا ريب في إمضاء الشارع لها عدا النكاح والطلاق.

(مسألة ٣) قوله: والظاهر الاكتفاء بالكتابة؛ حتّى مع القدرة على النطق.

أقول: لا فرق في دلالة اللفظ والكتابة على المعنى؛ لكون منشأ دلالة كليهما هو الوضع.

توضيحه: أنّه لمّا كان تبادل ما في أذهان أفراد الإنسان من التصوّرات الذهنية غير ممكن، وضع ألفاظ للمعاني لتكون وسيلة لتبادلها بتكلّم أحدهم بالألفاظ الموضوعة لما يريده من المعاني واستماع الآخر لها. ولمّا كانت الألفاظ لايمكن استماعها من البعيد وتنعدم عن السمع فوراً بعد التكلّم بها، جعلت الكتابة ووضع لكلّ حرف من الألفاظ نقش يكتب ذلك الحرف به، فتدلّ الكتابة على المعنى بالوضع، كدلالة اللفظ عليه.

(مسألة ٣) قوله: فيكفي وجود مكتوب من الوصي بخطّه وإمضائه أو خاتمه.

أقول: دلالة مجرّد الكتابة على المعاني الموضوعة لها لايكفي في كونه إخباراً أو إنشاءً، كما أنّ دلالة اللفظ أيضاً كذلك.

فلا تعدّ اللفظ إخباراً أو إنشاءً إلّا مع إحراز قصد الإخبار أو الإنشاء. ولذلك لم يكن اللفظ الصادر في حال النوم أو الغشوة إخباراً إن كانت الجملة خبرية، ولا إنشاءً إن كانت إنشائية. لكن مقتضى الأصل العقلائي في الألفاظ إذا صدرت عن متكلّم بالاختيار حملها على فائدتها الطبيعية؛ وهي إفهام المعنى، فيحرز به قصده للإخبار أو الإنشاء.

ومن هنا ينشأ الإشكال في الكتابة؛ لعدم كون الفائدة الطبيعية للكتاب منحصرة في إفهام الغير، بل ربّما يكتب الإنسان لما في ضميره لئلّا ينساه، ثمّ يتفكّر حوله ويتأمّل في صحّته وعدمه.

وأمّا الإمضاء والمهر فهما إنفاذ له بالصراحة، فمعهما تكون الكتابة أنفذ من اللفظ بلا إشكال.

(مسألة ٥) قوله: وإن كانت تمليكاً للشخص فالمشهور على أنّه يعتبر فيها القبول.

أقول: بل في «الجواهر» بعد قول الماتن تفتقر ـ أي الوصية ـ إلى إيجاب وقبول: للإجماع بقسميه[1].

(مسألة ٧) قوله: لا فرق بين وقوع القبول في حياة الموصي أو بعد موته.

أقول: بل التحقيق ـ وفاقاً لجماعةٍ؛ منهم العلّامة والمحقّق الثاني ـ اعتبار كون القبول بعد الوفاة؛ فإنّ الوصية وإن كانت إيقاعاً لكنّها تصير تمليكاً بعد الوفاة، فيفتقر إلى القبول بعدها؛ فإنّ التمليك إيجاد الملكية، ولا وجود لها قبل الوفاة. والتمليك يفتقر إلى القبول عند تحقّقه، ولايكفي القبول قبله، كما في سائر موارد التمليك.

---

١ ـ جواهر الكلام ٢٨: ٢٤١.

(مسألة ٩) قوله: لو مات الموصىٰ له في حياة الموصي أو بعد موته قبل أن يصدر منه ردّ أو قبول، قام ورثته مقامه.

أقول: والظاهر عدم إبطال الردّ قبل الوفاة، كما ذكره المحقّق في «الشرائع»، قال: إذا ردّ في حياة الموصي جاز أن يقبل بعد وفاته.

والوجه فيه ما ذكرنا في تعليقة (مسألة ٧) من كون الوصية إيقاعاً لايتوقّف على القبول ولا تبطل بالردّ. والذي يتوقّف على القبول ويبطل بالردّ هو التمليك، وإنّما تصير الوصية تمليكاً بعد الوفاة، فيفتقر إلى القبول بعد الوفاة ولايكفي القبول قبل التمليك، كما في سائر موارد التمليك.

وكذلك يبطل التمليك بالردّ بعد تحقّقه، وأمّا الردّ قبل تحقّقه فلايبطل، كما في سائر موارد التمليك.

(مسألة ١٠) قوله: الظاهر أنّ الوارث يتلقّى المال من الموصي ابتداءً.

أقول: لايخلو من إشكال؛ فإنّه خلاف الوصية؛ فإنّ الوصية إنّما هي للموصىٰ له، إنّما تنتقل إلى ورثته لكونهم وارثين له، ومقتضاه انتقال الملك ـ ولو آناً ما ـ إلى الموصىٰ له ثمّ انتقاله إلى الورثة بعده.

(مسألة١٢) قوله: والرشد.

أقول: لإطلاق أدلّة الحجر؛ لاقتضائها عدم نفوذ تصرّفه؛ سواء كان بالنسبة إلى زمان حياته أو بعده.

وما قيل في عدم شمولها للوصية؛ لكونها مسوقةً للامتنان على السفيه، والمنع عن وصيته ليس امتناناً عليه، ممنوع فإنّ الإمكان في حفظ المال لورثته أيضاً ربّما يكون امتناناً عليه، كما لو كان ورثته أولاده أو أبواه، كما هو الغالب.

وفي «العروة»: سواء كانت قبل حجر الحاكم أو بعده.

أقول: وذلك مبني على عدم جواز تصرّفات السفيه قبل حجر الحاكم؛ فقد

أفتى الشيخ والمحقّق والعلّامة والفخر وغيرهم بالجواز، بل عن «تعليق الإرشاد» للكركي: المشهور توقّف الحجر على حكم الحاكم.

وقد تمسّك في «الجواهر» على عدم جواز تصرّفاته قبل حكم الحاكم بحجره بإطلاق الآية الشريفة: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيَاماً وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً﴾[١].

أقول: المخاطب في: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ﴾ هو المخاطب في ﴿وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ﴾ لا محالة.

ولايجوز الإرزاق من مال السفيه والإكساء منه في السفه العارض بعد البلوغ إلّا للحاكم أو من أجازه. فالآية أمر بالحجر والجمع في الخطاب؛ لكون الحاكم على جماعة المسلمين بمنزلتهم.

(مسألة١٢) قوله: الأقوى صحّة وصية البالغ عشراً.

أقول: والصحيح ـ وفاقاً لـ «الشرائع» ـ أن يذكر بدل هذا القيد: «أن تكون عن بصيرة» ويستفاد ذلك من قوله عليه السلام في وصية البالغ عشراً في صحيحة زرارة: «أوصى على حدّ معروف وحقّ»[٢] وفي موثّق أبي أيّوب وأبي بصير: «إذا أصاب موضع الوصية جازت»[٣]. وفي صحيح أبي بصير: «أوصىٰ بثلث ماله في حقٍّ جازت»[٤].

ولايغني عن هذا القيد قوله: «في وجوه المعروف»؛ فإنّ الموصىٰ به يمكن

---

١ ـ النساء (٤): ٥.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٩: ٣٦٢، كتاب الوصايا، الباب ٤٤، الحديث ٤.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٩: ٣٦٣، كتاب الوصايا، الباب ٤٤، الحديث ٦.

٤ ـ وسائل الشيعة ١٩: ٣٦١، كتاب الوصايا، الباب ٤٤، الحديث ٢.

أن يكون معروفاً لكن لم يقع في موضعه، وإنّما يصيب موضعه إذا كان عن بصيرة بموضعه.

(مسألة١٣) قوله: لم تصحّ وصيته المتعلّقة بأمواله.

أقول: وفي «العروة»: القدر المنصرف إليه الإطلاق الوصية بالمال.

أقول: كما في قوله تعالىٰ: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾[1]؛ فإنّ الوصية التي تقدّم على الإرث هي الوصية بالمال. فالمراد من الوصية عند الإطلاق الوصية المالية.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ ذلك لأجل القرينة، لا انصراف الإطلاق، كما فيما نحن فيه أيضاً؛ فإنّ صحيحة أبي ولّاد مشتملة على القرينة على كون المراد من الوصية فيها هي الوصية المالية؛ وهي قولهعليه السلام: «**إن كان وصّىٰ قبل أن يحدث حدثاً في نفسه من جراحة أو قتل أُجيزت وصيته من ثلثه**»[2]، فتسقط كلمة «الوصية» عن الإطلاق لأجل اقترانها بما يصلح للقرينية.

(مسألة١٩) قوله: لا تصحّ الوصية بمال الغير... وأمّا عن الغير؛ بأن جعله لشخص بعد وفاة مالكه.

أقول: لا تبعد صحّته بإجازة المالك بصيرورته مستنداً إليه، كسائر العقود والإيقاعات الفضولية؛ فإنّها تصير صحيحة بإجازة المالك.

(مسألة٢٣) قوله: ويلحق به الواجب المالي المشوب بالبدني كالحجّ، ولو كان منذوراً على الأقوى.

أقول: إخراج الواجبات البدنية من أصل المال محلّ إشكال، إلّا الحجّ

---

١ ـ النساء (٤): ١٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٩: ٣٧٨، كتاب الوصايا، الباب ٥٢، الحديث ١.

الواجب. وقد تقدّم منّا في تعليقتنا على العروة الوثقى (مسألة ٨) في فصل الحجّ الواجب بالنذر والعهد واليمين منع ما ذكره المصنّف هناك: «أنّ جميع الواجبات الإلهية ديون لله تعالى؛ سواء كانت مالاً أو عملاً مالياً أو عملاً غير مالي».

وقد استشكل فيه العلّامة الأُستاذ البروجردي بقوله: استتباع الوجوب لكون الواجب ديناً لله تعالى على العبد محلّ منع، وليس إطلاق القضاء على الصلاة والصوم بعد وقتهما بهذا الاعتبار، وإلّا كان فعلهما في الوقت أيضاً كذلك، مع أنّ الثابت خروجه من الأصل الدين المتأصّل المستتبع للتكليف، لا ما ينتزع منه.

نعم، لايبعد استظهار ذلك في حجّة الإسلام والنذر من قوله تعالىٰ: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾[1]، وقول الناذر: «لله عليّ أن أحجّ».

أقول: وأمّا ما ورد من إطلاق الدين على مطلق الواجب ـ كما في رواية الخثعمية[2] ـ فلايمكن الاستدلال به؛ لضعف الرواية سنداً ودلالةً، كما ذكره بعض الأعاظم.

(مسألة٢٥) قوله: فهل تنفذ الإجازة السابقة ولا أثر للردّ بعدها، أم لا؟ قولان، أقواهما الأوّل.

أقول: لايترك الاحتياط.

(مسألة٣٨) قوله: وهل يشترط فيه العدالة أم تكفي الوثاقة؟ لايبعد الثاني، وإن كان الأحوط الأوّل.

أقول: إنّما يشترط العدالة أو الوثاقة فيما يرجع إلى التصرّف في أموال الأيتام من ورثته؛ إمّا بالقيمومة أو إفراز مال الوصية من باقي التركة. وأمّا إذا لم يكن

---

١ ـ آل عمران (٣): ٩٧.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ٥٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، الحديث ٣٨.

راجعاً إليه بل أوصاه بالتصرّف فيما عيّنه بنفسه من المال للصرف في محلّ الوصية فلايعتبر فيها العدالة والوثاقة، بل يشملها إطلاق أدلّة الوصية.

نعم، فيما كان راجعاً إلى حقوق الناس ـ كأداء الدين ـ فلايجوز للموصي أن يكتفي في الوصية به على وصي لايثق بعمله بها.

(مسألة٣٩) قوله: ولو مات الصغير أو بلغ فاسد العقل كان للكامل الانفراد بالوصاية.

أقول: والأحوط الاستئذان من الحاكم الشرعي، إلّا أن يحرز إرادة الموصي وصاية الكامل مستقلّاً في هذه الصورة.

(مسألة٤١) قوله: الأحوط أن لايردّ الابن وصية والده.

أقول: نقل القول بعدم جواز ردّ وصية الوالد للولد عن الصدوق، واستدلّ عليه بمكاتبة علي بن الريّان: إلى أبي الحسن عليه السلام: رجل دعاه والده إلى قبول وصيته، هل له أن يمتنع من قبول وصيته؟ فوقّع عليه السلام: «**ليس له أن يمتنع**»[1].

ونقل عن «المختلف»: الميل إليه، مؤيّداً بأنّ امتناع الولد نوع عقوق.

أقول: وعليه يجري الحكم في ردّه وصية الأُمّ أيضاً.

(مسألة٤١) قوله: فلو كان الردّ بعد موت الموصي أو قبله ولكن لم يبلغه حتّى مات كانت الوصاية لازمة.

أقول: ففي «الجواهر»: «بلا خلاف أجده فيه فيما لو كان قد قبلها قبل الردّ، بل في «المسالك» ومحكي «المبسوط» و«الخلاف» و«التذكرة» الإجماع عليه، بل وإن لم يكن قد قبلها على المشهور بين الأصحاب، بل عن صريح «الغنية» وظاهر

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٩: ٣٢٢، كتاب الوصايا، الباب ٢٤، الحديث ١.

«الدروس» الإجماع عليه؛ لما سمعته من النصوص السابقة»[١]؛ أي خبر محمّد بن مسلم وخبر منصور بن حازم[٢].

(مسألة٥٢) قوله: لو أوصى الميّت وصية عهدية ولم يعيّن وصيّاً... تولّى الحاكم.

أقول: ولم يوكل إلى الورثة.

(مسألة٦٣) قوله: وشاهد ويمين.

أقول: ففي «الجواهر»: «لا خلاف فيه، بل يمكن تحصيل الإجماع من الخاصّة عليه»[٣].

(مسألة٦٣) قوله: وشهادة رجل عدل وامرأتين عادلتين.

أقول: وفي «الجواهر»: امرأتين ثقتين، بلا خلاف وإشكال[٤].

(مسألة٦٣) قوله: أحدهما أنّها تثبت بشهادة النساء منفردات، وإن لم تكمل أربع ولم تنضمّ اليمين؛ فتثبت ربعها بواحدة عادلة، ونصفها باثنتين، وثلاثة أرباعها بثلاث، وتمامها بأربع.

أقول: ففي «الجواهر»[٥] بعد ذكره في المتن: فهو مشترك بين المقام وغيره من الأموال من غير خلاف في شيء من ذلك أجده، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه فضلاً عن محكيه. والأصل فيه المعتبرة المستفيضة؛ منها قول الصادق عليه السلام،

---

١ ـ جواهر الكلام ٢٨: ٤١٨.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٩: ٣١٩، كتاب الوصايا، الباب٢٣، الحديث١ و٣.

٣ ـ جواهر الكلام ٢٨: ٣٥٢.

٤ ـ جواهر الكلام ٢٨: ٣٥٢.

٥ ـ جواهر الكلام ٢٨: ٣٥٢.

ومنها قول أبي جعفر عليه السلام[١].

(مسألة٦٣) قوله: ثانيهما أنّها تثبت بشهادة رجلين ذمّيين عدلين في دينهما.

أقول: ففي «الجواهر»: «لا خلاف في حجّية قول أهل الذمّة في إثبات الوصية بالمال، بل عن فخر الدين وظاهر «الغنية» وصريح الصيمري الإجماع عليه»[٢].

(مسألة٦٦) قوله: والمنجّزات نافذة في الأصل؛ حتّى من المريض في مرض موته، وحتّى المجانية والمحاباتية على الأقوى.

أقول: كما هو المعروف بين المتقدّمين من فقهاء الإمامية، وقد نقلنا كلماتهم في «تعليقة العروة الوثقى».

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٩: ٣١٦، كتاب الوصايا، الباب ٢٢، الحديث ١ و٣.

٢ ـ جواهر الكلام ٢٨: ٣٤٧.

كتاب الأيمان والنذور

القول في اليمين

(مسألة ٧) قوله: وكان المقصود التعليق على مشيته تعالى لا مجرّد التبرّك بهذه الكلمة.

أقول: إن أراد من المشية أعمّ من التكويني والتشريعي. وأمّا إن أراد التكويني ـ كما هو المعنى المراد منها معمولاً، وهو المراد من قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَداً * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾[١] ـ فلاينعقد اليمين مع التعليق على مشية الله، حتّى فيما كان المحلوف عليه فعل واجب أو ترك حرام.

(مسألة ٩) قوله: فحينئذٍ لايبعد عدم الانعقاد بدون إذنهما.

أقول: وهو الأظهر؛ لظهور قوله عليه السلام: «لا يمين للولد مع والده، ولا يمين للزوجة مع زوجها»[٢] في عدم ترتّب الأثر على يمينهما باستقلالهما مع وجود الوالد والزوج. وقد أفتى بذلك العلّامة والشهيد الثاني في «المسالك» ومن تبعهما.

(مسألة ١٠) قوله: لو تعلّقت بفعل واجب أو مستحبّ.

---

١ ـ الكهف (١٨): ٢٣ ـ ٢٤.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٣: ٢١٦، كتاب الأيمان، الباب ١٠.

أقول: وفي «الجواهر» استشكل في انعقاد اليمين بفعل الراجح بحسب الدين ولم يبلغ حدّ الوجوب إذا ترجّح تركه بحسب الدنيا.

أقول: التحقيق انعقاد اليمين ـ حينئذٍ ـ لترجيح المنفعة الأُخروية، فليست المنفعة الدنيوية منفعة حقيقةً؛ لتعارضها بما هو أقوى.

(مسألة١٠) قوله: بل لايخلو من قوّة.

أقول: محلّ إشكال؛ لدلالة النصوص على عدم انعقاد اليمين في هذه الصورة. وقال الشهيد الثاني في «الروضة» ظاهر عبارة المصنّف عدم انعقاد المتساوي، مع أنّه لا خلاف فيه، كما اعترف به في «الدروس».

(مسألة١٢) قوله: إنّما تنعقد اليمين على المقدور دون غيره.

أقول: القدرة شرط عقلي لوجوب العمل باليمين، وليس شرطاً لانعقاد اليمين تعبّداً، كعدم كون متعلّقه مرجوحاً. فلو حلف على عمل في كلّ يوم ـ مثلاً ـ فصار غير مقدور في بعض الأيّام لم ينحلّ اليمين بالنسبة إلى غيره من الأيّام. بخلاف ما إذا صار مرجوحاً في بعض الأيّام فإنّه ينحلّ اليمين رأساً حتّى بالنسبة إلى غيره من الأيّام؛ لوحدة اليمين وكونه فاقداً لشرط الانعقاد.

(مسألة١٧) قوله: والأقوى عدم وجوب التورية، وإن أحسنها.

أقول: ولمّا كانت التورية وإرادة غير المعنى الظاهر من اللفظ على خلاف طبع التكلّم كانت تكلّفاً بل حرجاً لعامّة الناس، وربّما تعرف للمخاطب من نحوة التكلّم أو يوقعه في الترديد وعدم الإذعان، كانت إطلاقات جواز اليمين كذباً لدفع الظلم محكّمة لعامّة الناس، إلّا للأوحدي منهم ليس له هذا المحذور.

(مسألة١٨) قوله: الأقوى جواز الحلف بغير الله في الماضي والمستقبل.

أقول: لتعارض النصوص فيه، وجريان السيرة القطعية على جوازه، كما في «الجواهر»[1]

---

١ ـ جواهر الكلام ٣٥: ٢٣٢.

القول في النذر

(مسألة ١) قوله: وهي ما كان مفادها جعل فعل أو ترك على ذمّته لِلّه تعالى.

أقول: بل حقيقته جعل عمل لِلّه على ذمّته؛ ولذلك لايتحقّق بدون الإنشاء بمجرّد الالتزام القلبي.

(مسألة ١) قوله: الظاهر هو الثاني.

أقول: فإنّ حقيقته هو جعل عمل لله على ذمّته بأيّ لفظ يؤدّي ذلك، وإن كان الإنشاء لايتحقّق إلّا باللفظ. وهذا بخلاف القَسم؛ فإنّ حقيقته هو ربط خبر إلى لفظ الجلالة أو ما هو بمنزلته من أسمائه الصريحة.

(مسألة ٣) قوله: وليس له حلّه ولا منعه عن الوفاء به.

أقول: بل الأظهر أنّ نهي الوالد يكشف عن عدم انعقاد النذر؛ لاعتبار الرجحان في متعلّق النذر، بل حتّى مع احتمال اطّلاعه عنه وعدم رضاه به إذا كان الاحتمال قوياً يعتدّ به؛ لكون متعلّق النذر ـ حينئذٍ ـ في معرض إيذائه، فيصير مرجوحاً؛ لقوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[1].

(مسألة ٥) قوله: فالظاهر عدم انعقاده.

أقول: بل هو المتعيّن؛ فإنّه لايصدق قوله «لِلّه» في صيغة النذر إلّا مع كون العمل المنذور محبوباً لله تعالى. وأمّا لو كان مبغوضاً له أو متساوي الطرفين بالنسبة إليه لايصدق كونه لِلّه.

(مسألة ١٠) قوله: ويكمل من الثاني مقدار ما مضى من الشهر الأوّل.

أقول: محلّ إشكال في أنّ الظاهر من صوم شهر صوم مقدار الشهر، ومقدار

---

١ ـ الإسراء (١٧): ٢٣.

الشهر الكامل ثلاثون يوماً؛ ولذا لايكفي تسع وعشرون لو أتىٰ به متفرّقاً.

(مسألة١١) قوله: لكن يجب القضاء على الأقوى.

أقول: بل الأظهر عدم وجوب قضاء أيّام الحيض، وأنّها كيومي العيدين مستثناة عن النذر من الأوّل؛ فإنّ المرأة تعلم بحيضها في كلّ شهر بالطبع، فلم تقصد من نذر الصوم إلّا غير أيّام حيضها من تلك السنة.

(مسألة١٢) قوله: وعلى الأحوط فيهما.

أقول: لا خلاف في وجوب القضاء عليه في السفر والمرض، قاله في «الجواهر»[١]، وإنّما الاختلاف في العيدين.

(مسألة١٥) قوله: والأقوى عدم وجوب القضاء.

أقول: لأنّ القضاء بأمر جديد، وإنّما ثبت في مورد النذر بالنسبة إلى الصوم، ولا دليل عليه في غيره. والأحوط هو الوجوب؛ لإمكان إلغاء الخصوصية عن دليل وجوبه في الصوم.

(مسألة١٦) قوله: والأقوى عدم وجوب القضاء.

أقول: والأحوط وجوب القضاء؛ لما تقدّم في التعليقة السابقة.

(مسألة١٨) قوله: فالأحوط لو لم يكن الأقوى أن يمشي مقدار ما يستطيع ويركب في البعض.

أقول: لقاعدة الميسور بعد كون القدرة شرطاً عقلياً في الوجوب، وليس شرطاً شرعياً في أصل انعقاد النذر، ولصحيحة رفاعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**فليمش، فإذا تعب فليركب**»[٢].

---

١ ـ جواهر الكلام ١٦: ٣٢٦.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٣: ٣٠٧، كتاب النذر والعهد، الباب٨، الحديث٢.

(مسألة١٨) قوله: والأحوط الأولى سياق بدنة في نذر الحجّ.

أقول: للأمر به في صحيحة الحلبي[1]، ولكن في صحيحتي محمّد بن مسلم وصحيحة رفاعة: «يحجّ راكباً»[2] ولم يذكر سوق الهدي. ولو كان سوق الهدي جزءاً بدل المشي المنذور ـ مع كون تلك الأحاديث في مقام بيان بدل المشي المنذور ـ لذكره، فيستبعد تقييدها به. فحمل الأمر بالهدي على الاستحباب أقرب إلى الجمع العرفي من التقييد.

(مسألة١٩) قوله: ويكفّر أيضاً على الأقوى إن كان الإتلاف اختيارياً عمدياً.

أقول: وقد عكس في «الوسيلة» وحكم بالضمان جزماً، واحتاط في التكفير. والظاهر هو ما في المتن؛ لتركه العمل المنذور به عمداً، فيجب عليه التكفير بلا إشكال.

وأمّا الضمان بالمثل والقيمة فلا دليل عليه؛ لعدم صيرورته بالنذر مالاً لغيره، وإنّما الواجب عليه هو فعل التصدّق؛ حيث قال: «لِلّه عليّ أن أتصدّق به»، فيسقط عنه بالتعذّر ويثبت به الحنث؛ لكونه باختياره.

(مسألة٢٠) قوله: ولو مات المنذور له قبل أن يتصدّق عليه قام وارثه مقامه.

أقول: الواجب بمقتضى النذر هو التصدّق، وإنّما يملك منذور له بالعمل بالنذر، كما سيأتي بيانه في تعليقة (مسألة ٢٢). فلو نذر التصدّق إلى شخص معيّن فمات صار التصدّق إليه مستحيلاً بموته، ولم يشتغل الذمّة له بالمال حتّى ينتقل بعد موته إلى ورثته.

(مسألة٢١) قوله: لو نذر شيئاً لمشهد من المشاهد المشرّفة صرفه...

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٣: ٣٢٢، كتاب النذر والعهد، الباب ٢٠، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٣: ٣٠٧، كتاب النذر والعهد، الباب ٨، الحديث ١ و٣ و٢.

أقول: لايصحّ نذر الشيء وإن تعارف التعبير به، وإنّما يصحّ نذر العمل المتعلّق به، كما سيجيء في التعليقة الآتية.

(مسألة٢٢) قوله: لو عيّن شاة للصدقة أو لأحد الأئمّة عليهم السلام.

أقول: النذر الشرعي ـ كما تقدّم ـ هو الالتزام بفعل أو ترك لله، وصيغته أن يقول: «لله عليّ هذا الفعل أو الترك». ولو قال: «لِلّه عليّ هذا الشيء» لم يصحّ له معنىً.

ولابدّ أن يقول لا محالة: لِلّه عليّ التصدّق بهذا الشيء أو إعطائه إلى حرم الإمام، أو صرفه في مصالح حرمه، أو التصدّق عنه، أو إطعام زوّاره، وهكذا. فلا تصير الشيء ملكاً للمنذور له إلّا بعد إعطائه له.

والواجب هو إعطاء الشاة ـ مثلاً ـ لا ولده ولبنه. نعم إعطاء الشاة يعمّ جميع أبعاضه وأجزائه.

(مسألة٢٤) قوله: نعم لو نذر صوماً فعجز عنه تصدّق عن كلّ يوم بمدٍّ من طعام على الأقوى.

أقول: ما دلّ عليه من النصّ لا اعتبار لسنده، وهناك حديث معتبر سنده، وفيه: «يعطي من يصوم عنه كلّ يوم بمدّين»[1]، لكنّه لم أقف على قائل بوجوب استنابة من يصوم عنه.

(مسألة٢٨) قوله: كفّارة حنث النذر ككفّارة من أفطر يوماً من شهر رمضان على الأقوى.

أقول: بل الظاهر أنّ كفّارة حنث النذر كفّارة اليمين.

وقد وافق مصنّف صاحب «الجواهر»؛ حيث قال: «المشهور كونها ـ كفّارة

---

١ ـ راجع وسائل الشيعة ٢٣: ٣١٢، كتاب النذر والعهد، الباب ١٢، الحديث ١.

حنث النذر ـ مخيّرة، ككفّارة شهر رمضان، بل عن «الانتصار» و«الغنية» الإجماع عليه، وهما الحجّة»[١].

أقول: والتحقيق ـ كما بيّنا في محلّه ـ أنّ المراد من كلمة «الإجماع» في كتابي «الانتصار» و«الغنية» ـ على ما يستفاد من مقدّمة «الانتصار» و«أُصول الغنية» ـ ليس اتّفاق الكلّ، وقد نسب في «المسالك»[٢] مخالفة هذا الإجماع إلى نفس مؤلّف كتاب «الانتصار»، كما سيأتي في نقل الأقوال عنه.

أقوال المسألة:

قال في «المسالك»: «اختلف الأصحاب في كفّارة خلف النذر على أقوال:

أحدها: أنّها كفّارة رمضان مطلقاً. ذهب إليه الشيخان وأتباعهما والمصنّف والعلّامة في «المختلف» وأكثر المتأخّرين.

ثانيها: أنّها كفّارة اليمين مطلقاً. ذهب إليه الصدوق والمصنّف في «النافع».

ثالثها: التفصيل؛ فإن كان النذر لصوم فأفطره فكفّارة صوم رمضان، وإن كان لغير ذلك فكفّارة يمين. ذهب إلى ذلك المرتضى وابن إدريس والعلّامة في غير «المختلف»... إلى أن قال: وجمع الشيخ بين الأخبار بحمل الخبر الأوّل على المتمكّن من إحدى الخصال الثلاث، والأخبار المتضمّنة لكفّارة اليمين على من عجز عن ذلك، وهو قول رابع.

ولسلّار والكراجكي قول خامس: إنّها كفّارة ظهارٍ»، وفيها أقوال أُخر نادرة[٣].

التحقيق في المسألة: ما ذكر في «المسالك» أنّ الدليل على القول بأنّها كفّارة

---

١ ـ جواهر الكلام ٣٣: ١٧٥.

٢ ـ مسالك الأفهام ١٠: ١٨.

٣ ـ مسالك الأفهام ١٠: ١٧ و ٢٢.

إفطار شهر رمضان رواية عبدالملك بن عمرو[١]، وقال: إنّه لم ينصّ عليه أحد بالتعديل، وإنّما هو ممدوح مدحاً بعيداً عن التعديل، ولم يذكره النجاشي ولا الشيخ في كتابيه. وإنّ إطلاق الصحيحة عليها في كلمات بعضهم إنّما هو بالنسبة إلى إسنادها إلى عبد الملك، وهي صحّة إضافية مستعملة في اصطلاحهم كثيراً.

ثمّ ذكر وجوهاً خمسة لترجيح الروايات الأُخر عليها:

منها: أنّ حسنة الحلبي[٢] ـ وهي إحدى الروايات المتضمّنة لكون كفّارة النذر كفّارة اليمين ـ في أعلى مراتب الحسن؛ لأنّ حسنها باعتبار دخول إبراهيم بن هاشم في طريقها، وهو من أجلّاء الأعيان.

أقول: وقد أثبتنا وثاقة إبراهيم بن هاشم في «معجم الثقات»، فراجع.

ومنها: معارضة رواية عبد الملك بصحيحة علي بن مهزيار[٣].

ومنها: تأيّد حسنة الحلبي برواية حفص بن غياث[٤]، وهو وإن كان عامّياً إلّا أنّ الشيخ قال: إنّ كتابه معتمد عليه.

ومنها: اتّفاق روايات العامّة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم على وفق حسنة الحلبي.

ومنها: أنّ الحكم في رواية عبد الملك يظهر منها رائحة التردّد؛ لقوله: ولا أعلمه إلّا قال كذا، وهو يشعر بالتردّد في مقول الإمام.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٢: ٣٩٤، كتاب الإيلاء والكفّارات، أبواب الكفّارات، الباب ٢٣، الحديث ٧.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٢: ٣٩٢، كتاب الإيلاء والكفّارات، أبواب الكفّارات، الباب ٢٣، الحديث ١.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٠: ٣٧٩، كتاب الصوم، أبواب بقية الصوم الواجب، الباب ٧، الحديث ٤.

٤ ـ وسائل الشيعة ٢٢: ٣٩٣، كتاب الإيلاء والكفّارات، أبواب الكفّارات، الباب ٢٣، الحديث ٤.

القول في العهد

قوله: بل يحتاج إلى الصيغة على الأقوى.

أقول: كما يشهد به قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾[1]؛ فإنّها تدلّ على أنّ العهد لايتحقّق بلا ميثاق، والميثاق إنّما يحصل باللفظ أو ما يقوم مقامه.

---

١ ـ البقرة (٢): ٢٧.

كتاب الكفّارات

القول في أقسامها

قوله: والأحوط كونها متتابعات.

أقول: وجه الاحتياط ذكره في كلام بعض الفقهاء كالمحقّق في «الشرائع»، وإلّا فلا دليل عليه من النصوص.

قوله: وكفّارة حنث النذر.

أقول: قد تقدّم أنّ الأظهر أنّ كفّارة حنث النذر هي كفّارة حنث اليمين.

قوله: وكفّارة الإفطار في شهر رمضان بالمحرّم على الأحوط.

أقول: لدلالة بعض النصوص عليه. وفيه ـ مضافاً إلى المناقشة في السند ـ أنّ الشهرة العظيمة على خلافه، كما في «الجواهر»، ولم يظهر العمل به بين الأصحاب ظهوراً يوجب العمل به، كما في «المعتبر».

(مسألة ١) قوله: لا فرق في جزّ المرأة شعرها بين جزّ تمام شعر رأسها أو جزّ بعضه.

أقول: بل الظاهر الفرق كما في «المسالك»، قال: والمفهوم منه جزّ جميعه. والوجه في ذلك: أنّ جزّ بعض الشعر لايناسب المصيبة بل ربّما يكون لأجل

التزيين، والذي يناسب المصيبة هو جزّ المرأة جميع شعر رأسها وجعله خالياً من الشعر؛ فإنّه أمر لايرتكبها امرأة عاقلة. فلو فعلته كشف ذلك عن غلبة شدّة المصيبة عليها.

وهذا بخلاف النتف فإنّه قلع الشعر من أصلها الموجب للألم لايفعله أحد عادة، من غير فرق بين جميع الشعر أو بعضها. وارتكابه ـ ولو لبعض الشعر ـ يكشف عن شدّة التأثّر بالمصيبة.

وثانياً: أنّ النتف ـ وهو قلع الشعر من أصلها ـ أشدّ من جزّ الشعر ـ وهو قطعها بالمقراض أو غيره ـ فكيف تكون كفّارة الجزّ أكثر بمراتب من كفّارة النتف؟!

فالمراد من الجزّ هو جزّ جميع الشعر لا محالة.

(مسألة ٢) قوله: بل يكفي مسمّاه. نعم الظاهر أنّه يعتبر فيه الإدماء.

أقول: بل هو صريح النصّ.

(مسألة ٢) قوله: والظاهر عدم الشمول لولد البنت.

أقول: الظاهر عدم الفرق بين ولد الابن وولد البنت؛ لكون كليهما ولداً له حقيقة، ولا إشكال في صدقه على كليهما عرفاً. وإنّما الفرق بينهما في عدّ الولد من قبيلة الأب دون قبيلة الأمّ؛ ولذلك فرّق بينهما في باب الخمس؛ لكون المناط في استحقاق الخمس كونه هاشمياً ومنسوباً إلى قبيلة بني هاشم.

القول في أحكام الكفّارات

(مسألة ١) قوله: لكن لاينبغي ترك الاحتياط في كفّارة القتل بعتق البالغ.

أقول: لدلالة جملة من النصوص عليه، وإن لم ينقل العمل به إلّا من الإسكافي والكركي، ويعارضها بعض النصوص.

(مسألة ٢) قوله: وتعيين نوعها لو كانت عليه أنواع متعدّدة.

أقول: الظاهر عدم لزوم تعيين نوعها، بل يكفي قصد الإتيان ببعض ما وجب عليه من الكفّارة، وإن لم يصدق عليه امتثال أحد أوامر الكفّارة بخصوصه؛ لكفاية ذلك في تحقّق قصد القربة، ولا دليل على اعتبار أزيد من ذلك.

(مسألة ٣) قوله: نعم لو رجا البُرء بعد زمان قصير يشكل الانتقال إلى الإطعام.

أقول: لعدم صدق أنّه لايستطيع الصوم عليه عرفاً لو رجا البرء بعد زمان قصير. نعم مع رجاء البرء بعد زمان طويل يصدق عليه بالفعل أنّه لايستطيع الصيام.

(مسألة ٤) قوله: لعدم انقطاع التتابع بطروّ ذلك.

أقول: لقاعدة «ما غلب الله عليه، فالله أولى بالعذر» المنصوص جريانها في المسألة.

(مسألة ٥) قوله: المعتبر في العجز والقدرة هو حال الأداء.

أقول: فإنّ الحكم يتبدّل بتبدّل موضوعه، فإذا صار حال الإتيان بالكفّارة عاجزاً يشمله الحكم بالصيام؛ لتحقّق موضوعه. وبالعكس لو كان عاجزاً حين ارتكاب موجب الكفّارة ثمّ صار قادراً حين الإتيان بالكفّارة يشمله الحكم بالإطعام بلا إشكال.

(مسألة ٦) قوله: فله إتمام الصيام ويجزي.

أقول: لتحقّق بعض الامتثال بالإتيان بجزء عن الصيام، ومن المعلوم أنّ الشارع لم يطلب منه امتثالين، فلو حكم عليه بالإتمام حينئذٍ كان لازمه طلب امتثالين منه.

(مسألة ٦) قوله: وفي جواز رفع اليد عن الصوم واختيار العتق وجه.

أقول: لا إشكال في جواز رفع اليد عن الصوم؛ لعدم حرمة إفطار صوم الكفّارة بلا إشكال، فيبطل ما أتى به من الإمساك، فلم يحصل الامتثال منه أصلاً، فيكون مشمولاً لحكم وجوب العتق أو الإطعام؛ لكونه قادراً عليه بالفعل.

(مسألة ٧) قوله: يجب التتابع في الصيام.

أقول: بل لايجب التتابع في صيام كفّارة ثلاثة أيّام إلّا في كفّارة اليمين. وأمّا في كفّارة إفطار قضاء شهر رمضان بعد الزوال فلا دليل على وجوب التتابع فيه، بل الدليل على عدم وجوبه.

(مسألة ٩) قوله: ولايجوز قبله بثلاثين.

أقول: بل الظاهر بناءً على ما سيجيء منّا في تعليقة المسألة الآتية كفاية الثلاثين إذا كان شهر ذي القعدة ناقصاً؛ بأن يصوم من اليوم التاسع من ذي القعدة، ثمّ يصوم متتابعاً إلى اليوم التاسع من ذي الحجّة، ويصوم اليوم التاسع أيضاً.

(مسألة ١٠) قوله: من غير فرق بين نقص الشهرين أو تمامهما أو اختلافهما.

أقول: فإنّ المتبادر عرفاً من الشهر بعد قيام القرينة على عدم إرادة خصوص المعنى الحقيقي منه ـ وهو ما بين الهلالين؛ أي من اليوم الأوّل للشهر إلى اليوم الآخر منه ـ إرادة كلّ يوم من الشهر إلى اليوم المماثل منه من الشهر اللاحق عليه.

(مسألة ١٣) قوله: يجزي... لايخلو من قوّة.

أقول: إطلاق الإطعام في أدلّة الكفّارات يصدق على الإشباع بكلّ ما يسدّ به الجوع، ولم يرد في تعيين جنسه نصّ من الشرع.

وقوله تعالىٰ: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾[١]، والروايات الواردة في تفسيره، وكذا غيرها ممّا ورد في جنس الكفّارة قد وردت بأجمعها في كفّارة اليمين دون مطلق الكفّارة.

أمّا «الأوسط» في الآية فقد فسّر في صحيحة الحلبي[٢] بالمقدار، وفي

---

١ ـ المائدة (٥): ٨٩.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٢: ٣٨١، كتاب الإيلاء والكفّارات، أبواب الكفّارات، الباب ١٤، الحديث ٣.

صحيحتي أبي بصير[١] وأبي جميلة[٢] ورواية زرارة[٣] بالجنس. وممّا ذكر في جميعها الخلّ والخبز.

وأمّا سائر الروايات المعيّنة للجنس فالمذكور فيها الحنطة والدقيق. فالمحصّل من مجموعها كفاية الحنطة بأعمّ من دقيقها وخبزها.

فإن قلت: إنّ في بلاد شمال إيران، بل في بعض البيوت من سائر بلادها الغالب في طعامهم الأرز؛ فيكون أوسطه الأرز وأعلاه اللحم؛ فيكون الخبز أدناه دون الوسط.

قلت: ذكر الخلّ في جميع الروايات المفسّرة للوسط ـ مع كونه أقلّ مصرفاً في الطعام وأقلّ قيمة من الخبز في زمان صدور الروايات ـ يدلّ على كفاية الخبز حتّى في صورة كونه أقلّ مصرفاً وأقلّ قيمةً من غالب طعام أهله إذا فرض كونه الأرز، والله تعالى أعلم.

(مسألة١٨) قوله: وإن كان جواز إعطاء المستضعف من الناس غير الناصب لايخلو من قوّة.

أقول: الأحوط عدم إعطاء الكفّارة إلى المخالفين من فرق المسلمين، وإن كان موثّق [إسحاق بن] عمّار[٤] صريحاً في الجواز؛ لدلالة مفهوم صحيحة

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٢: ٣٨١، كتاب الإيلاء والكفّارات، أبواب الكفّارات، الباب ١٤، الحديث ٥.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٢: ٣٨٠، كتاب الإيلاء والكفّارات، أبواب الكفّارات، الباب ١٤، الحديث ٢.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢٢: ٣٨٢، كتاب الإيلاء والكفّارات، أبواب الكفّارات، الباب ١٤، الحديث ٩.

٤ ـ وسائل الشيعة ٢٢: ٣٨٨، كتاب الإيلاء والكفّارات، أبواب الكفّارات، الباب ١٨، الحديث ٢.

يونس[١] على عدم جوازه، المؤيّد بالنهي عن إعطاء الصدقة عليهم في صحيحة علي بن بلال[٢]، وكون الكفّارة صدقة[٣].

(مسألة١٨) قوله: وأن لايكون ممّن تجب نفقته.

أقول: بلا خلاف ظاهراً، ويدلّ عليه عموم التعليل في صحيحة عبدالرحمان[٤] الواردة في منع إعطاء الزكاة إليهم؛ لأنّهم عياله لازمون له، قال في «الجواهر»: ضرورة اقتضاء إعطائها لعياله رجوعها إليه بنوع من الاعتبار؛ ولذلك ادّعي انصراف إطلاق الأدلّة إلى غيرهم.

(مسألة١٨) قوله: وفي جواز إعطاء غير الهاشمي إلى الهاشمي قولان.

أقول: وجه عدم الجواز كون إطلاق الصدقة على الكفّارة في روايات أبيجميلة وأبي بصير وزرارة[٥]، وفي صحيحة جعفر بن إبراهيم الهاشمي: **«الصدقة الواجبة على الناس لا تحلّ لنا»**[٦].

ووجه الجواز اختصاص الحرمة للزكاة؛ ففي رواية إسماعيل بن الفضل[٧]

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٢: ٣٨٨، كتاب الإيلاء والكفّارات، أبواب الكفّارات، الباب ١٨، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٩: ٢٢٢، كتاب الزكاة، أبواب المستحقّين للزكاة، الباب ٥، الحديث ٤.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢٢: ٣٨٠، كتاب الإيلاء والكفّارات، أبواب الكفّارات، الباب ١٤، الحديث ٢ و٦ و٩.

٤ ـ وسائل الشيعة ٩: ٢٤٠، كتاب الزكاة، أبواب المستحقّين للزكاة، الباب ١٣، الحديث ١.

٥ ـ وسائل الشيعة ٢٢: ٣٨٠، كتاب الإيلاء والكفّارات، أبواب الكفّارات، الباب ١٤، الحديث ٢ و٦ و٩.

٦ ـ وسائل الشيعة ٩: ٢٧٢، كتاب الزكاة، أبواب المستحقّين للزكاة، الباب ٣١، الحديث ٣.

٧ ـ وسائل الشيعة ٩: ٢٧٤، كتاب الزكاة، أبواب المستحقّين للزكاة، الباب ٣٢، الحديث ٥.

المروي في «التهذيب» و«الكافي» بأسانيد عديدة، وكذا في رواية زيد الشحّام[١]: «الصدقة التي حرّمت على بني هاشم هي الزكاة»؛ فيخصّص بها الحديث الأوّل، فلاتحرم الصدقة عليهم غير الزكاة وإن كانت واجبة.

(مسألة١٩) قوله: ما لم يكن منخرقاً.

أقول: بحيث يقال عرفاً: إنّه سقط عن حيّز الانتفاع.

(مسألة١٩) قوله: فلايكتفى بالعمامة والقلنسوة.

أقول: لعدم صدق الإكساء بمجرّدهما، ولايعدّ الشخص معها كاسياً بل عارياً.

(مسألة١٩) قوله: والأحوط عدم الاكتفاء بثوب واحد.

أقول: في سبعة من الأحاديث يعتبر أن يكون ثوبان؛ وهي صحيحة الحلبي[٢] وأحاديث علي بن أبي حمزة وسماعة بن مهران وابن سنان وأبي خالد القمّاط[٣] وحديثي أبي جميلة وابن سنان[٤].

وفي ثلاثة يكفي ثوب واحد؛ وهي صحيحتا أبي بصير ومحمّد بن قيس[٥]

---

١ ـ وسائل الشيعة ٩: ٢٧٤، كتاب الزكاة، أبواب المستحقّين للزكاة، الباب ٣٢، الحديث ٤.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٢: ٣٧٥، كتاب الإيلاء والكفّارات، أبواب الكفّارات، الباب ١٢، الحديث ١.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢٢: ٣٧٥، كتاب الإيلاء والكفّارات، أبواب الكفّارات، الباب ١٢، الحديث ٢ و٩ و١١ و١٢.

٤ ـ وسائل الشيعة ٢٢: ٣٨٠، كتاب الإيلاء والكفّارات، أبواب الكفّارات، الباب ١٤، الحديث ٢ و٨.

٥ ـ وسائل الشيعة ٢٢: ٣٨٠، كتاب الإيلاء والكفّارات، أبواب الكفّارات، الباب ١٤، الحديث ٥ و١.

وحديث معمّر[١]. ويدلّ مرسل الحسين بن سعيد[٢] على التخيير.

فيكون وجه الجمع بين الطائفتين: فتحمل الطائفة الأُولى على الاستحباب، كما أفتى به المحقّق في «الشرائع» وأكثر من تأخّر عنه، وإن كان الأحوط هو القول باعتبار الثوبين، كما أفتى به جماعة من القدماء، بل ادّعى في «الخلاف» الإجماع عليه.

والتحقيق: عدم حجّية إجماعات كتاب «الخلاف» كإجماعات كتابي «الانتصار» و«الغنية»، كما بيّناه في التعاليق السابقة.

ومن المحتمل: إجزاء الثوب الواحد إذا كان ممّا يكتفى به كالقميص الطويل للرجال في البلدان الحارّة، وعدم الإجزاء به إذا لم يكن كذلك كما تنبّه له المصنّف، ولكنّه لا شاهد عليه في النصوص.

(مسألة١٩) قوله: والأحوط أن يكون ممّا يواري عورته.

أقول: لا دليل عليه، وإن كان هو الغرض الأهمّ من الاكتساء.

(مسألة١٩) قوله: لا بأس بأن يدفع أُجرة الخياطة.

أقول: بأن يدفع أُجرة الخياطة ويوكّله فيها.

(مسألة١٩) قوله: وفي الاجتزاء بالحرير المحض للرجال إشكال.

أقول: لبعد الاجتزاء بما هو حرام بذاته.

(مسألة٢٢) قوله: مع تعذّر جميع الخصال يتصدّق بما يطيق.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٢: ٣٨٤، كتاب الإيلاء والكفّارات، أبواب الكفّارات، الباب ١٥، الحديث ٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٢: ٣٨٥، كتاب الإيلاء والكفّارات، أبواب الكفّارات، الباب ١٥، الحديث ٣.

أقول: لصريح صحيحي ابن سنان[١].

(مسألة ٢٢) قوله: على الأقوى في الظهار.

أقول: لصريح موثّق أبي بصير[٢].

(مسألة ٢٢) قوله: وعلى الأحوط في غيره.

أقول: لإطلاق رواية أبي بصير[٣]، وعمل بها المحقّق في «الشرائع»، وهو المشهور كما في «المسالك».

(مسألة ٢٢) قوله: صام ما استطاع.

أقول: لقاعدة الميسور.

(مسألة ٢٢) قوله: أو تصدّق بما وجد على الأحوط.

أقول: لا دليل عليه، وحكم المحقّق بأنّه يتصدّق عن كلّ يوم بمدّ. والدليل عليه إلقاء الخصوصية عمّا ورد في العجز عن قضاء شهر رمضان.

(مسألة ٢٥) قوله: فلو أمكن الإخراج من التركة تخرج منها.

أقول: أمّا الصيام فلايخرج من التركة؛ لكونه واجباً بدنياً. وأمّا الإطعام فكذلك إذا لم يكن منعيّناً عليه، بل وكذا إذا كان متعيّناً عليه؛ لما قيل من أنّ الإطعام فعل، فهو من الأفعال الواجبة وليس من الديون المالية؛ فلايخرج من التركة.

ولكنّه محلّ إشكال؛ لقرب احتمال اشتغال الذمّة للمساكين بالطعام، وكان وجوب الإطعام من باب وجوب إيصال حقّهم إليهم؛ فالأحوط إخراجه من التركة بإذن الورّاث.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٠: ٤٤، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، الباب ٨، الحديث ١ و٣.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٢: ٣٧٢، كتاب الإيلاء والكفّارات، أبواب الكفّارات، الباب ٨، الحديث ١.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٠: ٣٨١، كتاب الصوم، أبواب بقية الصوم الواجب، الباب ٩، الحديث ١.

(مسألة٢٥) قوله: وإلّا فالأحوط على الولي الصيام لو تلفت التركة أو أبى الورثة عن الإطعام.

أقول: الواجب على الولي بحسب النصوص هو الصلاة والصيام الثابتتان على ذمّة الميّت، وإطلاق صحيحة حفص[1] يشمل صيام الكفّارة. لكنّه إذا تعيّن عليه، دون ما إذا كان تخييرياً.

١ ـ وسائل الشيعة ١٠: ٣٣٠، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب ٢٣، الحديث ٥

كتاب الصيد والذباحة

القول في الصيد

(مسألة١٣) قوله: الظاهر أنّه كما تقع التذكية.

أقول: لموثّقة سماعة: سألته عن جلود السباع ينتفع بها، قال: «**إذا رميت وسمّيت فانتفع بجلده**»[١].

المؤيّدة بالسيرة المستمرّة في جميع الأعصار والأمصار على استعمال جلودها، كما في «الجواهر»[٢]؛ إذ لولا وقوع التذكية عليها لم يجز الانتفاع بجلودها.

وصحيحة ابن بكير: «... **إن كان غير ذلك ممّا نهيت عن أكله وحرم عليك أكله فالصلاة في كلّ شيء منه فاسدة؛ ذكّاه الذابح أو لم يذكّه**»[٣].

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٤: ١٨٥، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المحرّمة، الباب ٣٤، الحديث ٤.

٢ ـ جواهر الكلام ٣٦: ٢٠٠.

٣ ـ وسائل الشيعة ٤: ٣٤٥، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٢، الحديث ١.

(مسألة١٣) قوله: هذا إذا كانت بالآلة الجمادية. وأمّا الحيوانية ففيها تأمّل وإشكال.

أقول: وجه الإشكال ما تقدّم في التعليقة السابقة من قوله عليه السلام: «إذا رميت وسمّيت فانتفع بجلده»؛ لعدم شموله على المصيّد بالكلب. ولا دليل على عدم وقوع التذكية عليها بصيد الكلاب. وكلّ ما ورد في صيد الكلاب فهو بالنسبة إلى حلّ الأكل؛ فلايشمل ما لايحلّ أكله رأساً.

كتاب الأطعمة والأشربة

القول في الحيوان

(مسألة ١) قوله: على الأقوى.

أقول: قال في «الجواهر»: بلا خلاف أجده، بل عن «الخلاف» و«الغـنية» و«السرائر» و«المعتبر» و«الذكرى» و«فوائد الشرائع»: الإجماع عليه.

(مسألة ٢) قوله: لايؤكل من السمك إلّا.

أقول: لكون الروايات الدالّة عليه أشهر روايةً وفتوىً ومخالفة للعامّة، بل عن «الخلاف» و«الغنية» و«السرائر» الإجماع عليه. ولم نجد له مخالفاً إلّا مايحكى عن القاضي والشيخ في موضع من «النهاية»، وخالفه في باب المكاسب وباب الحـدود، وجعل من استحلّه مستوجباً لحدّ القتل، ومقتضاه كونه من ضروري الدين أو المذهب.

(مسألة ٤) قوله: بيض السمك يتبعه.

أقول: بلا خلاف نجده؛ لخبر ابن أبي يعفور[1]، ولخبر داود بن فرقد[2] في

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٤: ١٦٥، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المـحرّمة، البـاب ٢٧، الحديث ٧.

٢ ـ وسائل الشـيعة ٢٥: ٨١، كـتاب الأطـعمة والأشـربة، أبـواب الأطـعمة المـباحة، البـاب ٤٠، الحديث ٢.

جانب الحلّ خاصّة بمنطوقهما، وفي جانب الحرمة بمفهومهما.

(مسألة ٤) قوله: نعم لو كان مشتبهاً.

أقول: عملاً بقاعدة الحلّ؛ فإنّ السمك المشكوك كونه مفلّساً أو غير مفلّس لايثبت أصالة عدم وجود الفلس كونه غير مفلّس.

أمّا الشكّ في التذكية فلا تجري فيها أصالة العدم؛ فإنّ الشكّ ليس في تحقّق سبب الحلّية ـ أعني الموت خارج الماء بشرائطه ـ فإنّ المفروض تحقّقه، بل الشكّ في كونه سبباً.

بل وليس الشكّ في كونه سبباً للحلّية؛ فإنّ السمك المأكول اللحم جائز أكله قبل الموت إن أمكن أكله، ولا دليل على حرمته.

فالموت خارج الماء ليس سبباً لحلّية الأكل، بل الموت في الماء هو السبب لصيرورته حراماً بعدما كان حلالاً قبل الموت، فمقتضى الاستصحاب مع الموت خارج الماء هو الحلّية.

(مسألة ٥) قوله: ويكره الخيل والبغال والحمير.

أقول: خالف في ذلك الحلبي في خصوص البغال، والمفيد في خصوص الهَجين من الخيل، والمشهور المنصور كراهية الثلاثة جميعاً. وما دلّ بظاهره على الحرمة لايختصّ بما ذكراه بنحو معرض عنه لايمكن المصير إليه في قبال الروايات الكثيرة الدالّة على الجواز.

(مسألة ٥) قوله: والحمير الوحشية.

أقول: للإجماع بقسميه على بعضها ظاهراً، ولصدق اسم البقر والحمار على وحشيهما.

(مسألة ٥) قوله: تحرم منها السباع.

أقول: ففي «الجواهر» الإجماع بقسميه عليه.

(مسألة ٥) قوله: وكذا يحرم الإرنب.

أقول: ففي «الجواهر» أيضاً الإجماع بقسميه عليه.

(مسألة ٥) قوله: تحرم الحشرات.

أقول: وفي «الجواهر» الإجماع بقسميه عليه.

(مسألة ٨) قوله: فكلّ ما كان صفيفه... فهو حرام.

أقول: في «الجواهر» الإجماع بقسميه عليه.

(مسألة ٨) قوله: وما لم يكن فيه شيء منها فهو حرام.

أقول: في «الجواهر» فيه أيضاً الإجماع بقسميه عليه.

(مسألة ٩) قوله: فالظاهر أنّ الاعتبار بالصفيف والدفيف.

أقول: عملاً بقوله عليه السلام في موثّق سماعة: «**القانصة والحوصلة يمتحن بهما من الطير ما لايعرف طيرانه، وكلّ طير مجهول**»[1].

(مسألة ٩) قوله: وعدم وقوع التعارض بينهما.

أقول: كما وقعت الإشارة إليها في بعض النصوص بالنسبة إلى الصفّ، وكون الطائر ذا مِخلب.

(مسألة ١٠) قوله: ولو لم يعرف حاله مطلقاً فالأقرب الحلّ.

أقول: ولكن في «الجواهر» استقرب الحرمة؛ لأصالة عدم التذكية. ولكن الظاهر ما ذكره في المتن؛ لعدم جريان أصالة عدم التذكية فيما نحن فيه؛ فإنّ التذكية بمعنى الذبح، ولا إشكال في تحقّقه وكذا تحقّق الشروط التي اعتبرها الشارع في كيفية الذبح في الحكم بالحلّ؛ من الاستقبال والتسمية وكون الذابح

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٤: ١٥٠، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المحرّمة، الباب ١٨، الحديث ٣.

مسلماً، وإنّما الشكّ في الحكم بالحلّ مع تحقّق التذكية، ومقتضى أصالة الحلّ الحكم بحلّيته.

ولايعارضها استصحاب الحرمة؛ فإنّه لم يثبت حرمة الأكل في حال حياة الحيوان، بل لا حكم له من حيث حلّ الأكل وحرمته؛ لعدم صلاحيته للأكل. فالحرمة بعد موت الحيوان ليس مسبوقاً بالوجود حتّى يجري فيها الاستصحاب، بل مقتضى الاستصحاب عدم الحرمة.

(مسألة١٥) قوله: بحيث يصدق عرفاً أنّها غذاؤه.

أقول: لقوله عليه السلام في مرسل موسى بن أكيَل المعمول به عند المشهور: «والجلّالة هي التي يكون ذلك غذاؤها»[1].

(مسألة١٥) قوله: وبأن يكون تغذّيه بها مدّة معتدّاً بها.

أقول: بحيث يصدق عرفاً أنّه غذاؤه، كما في الحديث.

(مسألة١٥) قوله: والظاهر عدم كفاية يوم وليلة.

أقول: لعدم الدليل عليه.

(مسألة١٩) قوله: ولايترك الاحتياط مع زوال.

أقول: بل يقوّى؛ لكون الروايات الدالّة عليها معمولاً بها، وإن كانت ضعيفة سنداً.

(مسألة٢٢) قوله: ولحم نسله المتجدّد بعد الوطء.

أقول: لا نصّ على حرمة النسل، ولكنّه متّفق عليه بين الفقهاء.

(مسألة٢٢) قوله: وعلى الأحوط في نسل الذكر.

أقول: لا نصّ على حرمة النسل في الموطوء. وأمّا الحيوان المشتدّ عظمه

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٤: ١٦٠، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المحرّمة، الباب ٢٤، الحديث ٢.

بلبن الخنزير فالنصّ الوارد في حرمة نسله مطلق يشمل الذكر والأُنثى.

(مسألة٢٢) قوله: وكذا لبنهما وصوفهما وشعرهما.

أقول: لا دليل على حرمة استعمال الصوف والشعر، والحكم مبني على الاحتياط.

(مسألة٢٢) قوله: والظاهر أنّ الحكم مختصّ بالبهيمة.

أقول: لايخلو من تأمّل.

(مسألة٢٤) قوله: فيحرم لحمه ولحم نسله ولبنهما.

أقول: بلا خلاف ظاهراً؛ لموثّق حنّان بن سدير[1].

(مسألة٢٤) قوله: وفي تعميم الحكم للشرب من دون رضاع.

أقول: لايترك الاحتياط في الشرب من دون رضاع.

(مسألة٢٤) قوله: وإن لم يشتدّ كره لحمه.

أقول: قال في «الجواهر»: لادليل على الكراهة. أقول: لايعقل استحباب الاستبراء بدون كراهة الأكل، فالدليل على استحباب الاستبراء دليل على كراهة الأكل.

(مسألة٢٥) قوله: حتّى سكر وذبح في تلك الحالة يؤكل لحمه.

أقول: قال المحقّق في «الشرائع»: لو شرب خمراً لم يحرم لحمه، بل يغسل ويؤكل. ومطلق أعمّ من أن يسكر أو لم يسكر، وأعمّ من أن يكون الذبح في تلك الحالة أو بعدها. والنصّ وإن كان مطابقاً للمتن لكنّه لايترك الاحتياط مطلقاً؛ لدعوى الإجماع عليه في «الغنية».

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٤: ١٦١، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المحرّمة، الباب ٢٥، الحديث ١.

(مسألة٢٥) قوله: ويؤكل ما في جوفه بعد ما يغسل.

أقول: لمرسل موسى بن أكيَل المعتضد والمنجبر بالشهرة.

(مسألة٢٧) قوله: يحرم من الحيوان المحلّل أربعة عشر شيئاً.

أقول: الأوّل والثاني والثالث والرابع والسادس محرّمة بالإجماع، والمثانة والمرارة والنخاع والغُدد دلّ عليه الحديث المعتبر في وجه، والباقي مبني على الاحتياط، دلّ على حرمتها أحاديث ضعاف قد يدّعى انجبار ضعفها بالشهرة.

(مسألة٢٩) قوله: لايترك الاحتياط بالاجتناب عن كلّ ما وجد من المذكورات في الطيور.

أقول: لايبعد دعوى الانصراف من الذبيحة في عبارات العلماء وبعض النصوص المشتملة لتحريم هذه الأعضاء إلى المتميّز منها في الحيوان، لا ما لايتميّز من الحيوانات الصغيرة كالعصفور.

وأمّا الأدلّة فليس في النصوص نصّ صحيح منقّح ذكر فيه عنوان الذبيحة، نعم ما كان منها خبيثاً لا إشكال في حرمته. بل ليس في أحاديث الباب ما يشمل على عنوان الذبيحة أو ما يحلّ أكله إلّا حديثان؛ أحدهما حديث مرسل رواه في «المحاسن»[1]، والثاني حديث إسماعيل بن مرّار[2] لم يروَ بلا واسطة عن الأئمّة عليهم السلام وقد ذكره الشيخ فيمن لم يرو عنهم عليهم السلام بلا واسطة.

(مسألة٣٢) قوله: والأوّل هو الأقوى.

أقول: إن لم يعدّ خبيثاً. ولعلّ عدّ ذكره في أحاديث الأشياء المحرّمة من الذبيحة مع ذكر الروث دليل على عدم كونه خبيثاً.

---

١ ـ المحاسن: ٤٧١ / ٤٦٤.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٤: ١٧٢، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المحرّمة، الباب ٣١، الحديث٢.

(مسألة ٣٣) قوله: ولو كان ممّا حلّ أكله.

أقول: لكونه خبيثاً، ولا إشكال في فضلة الديدان الملتصقة بأجواف الفواكه؛ لجريان السيرة على أكله وعدم عدّه خبيثاً.

القول في غير الحيوان

(مسألة ٢) قوله: أو لفقد بعض القوى.

أقول: فكأنّه لا إشكال ولا خلاف فيه بين الفقهاء؛ لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا ضرر ولا ضرار»، ومعناه على التحقيق: الحكم بنفي الضرر شرعاً بتحريمه ورفعه ووجوب تداركه، فيعمّ الحكم التكليفي والوضعي نظير أن يقول الشارع: لا رباء ولا قمار في الإسلام، فمعناه حرمتهما تكليفاً ووضعاً.

(مسألة ٣) قوله: فيما يوجب التهلكة، وعلى الأحوط في غيره بين معلوم الضرر ومظنونه.

أقول: بل الأقوى حرمة الإضرار بالبدن مطلقاً. وأمّا المظنون والمحتمل فلايشمله الدليل الشرعي؛ أعني قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا ضرر ولا ضرار» وما شابهه. نعم العقل يحكم بوجوب دفع الضرر المظنون، أمّا المحتمل فقد ادّعي حكم العقل على وجوب دفعه أيضاً.

(مسألة ٧) قوله: كان عدم الإلحاق لايخلو من قوّة.

أقول: بل الإلحاق لايخلو عن قوّة.

(مسألة ١١) قوله: هو القبر الشريف وما يلحق به عرفاً.

أقول: وهو الأحوط، ولعلّه مطابق لرواية تجويز الاستشفاء بأكل تراب الحائر، وهو أخصّ من الروايات المقدّرة له بسبعين ذراع والميل وأربعة أميال وفرسخ في فرسخ.

(مسألة١٤) قوله: لايبعد جواز تناول طين الأرمني للتداوي.

أقول: لايترك الاحتياط إلّا مع الضرورة المسوّغة لأكل سائر المحرّمات.

(مسألة١٦) قوله: يلحق بالخمر موضوعاً.

أقول: إجماعاً ظاهراً إمّا بتعميم الخمر على كلّ مسكر كما في بعض الروايات، وإمّا بشمول ملاكها على كلّ مسكر كما في بعض آخر من الروايات.

(مسألة١٦) قوله: وكثيره.

أقول: إجماعاً ظاهراً.

(مسألة١٧) قوله: بدون مزج شيء بها أو معه.

أقول: وفي صورة المزج اختلف الروايات على قسمين: فقسم منها يدلّ على المنع عن الشرب مع العلاج؛ بأن يجعل فيه شيء، وقسم آخر يدلّ على جوازه. والدالّ على الجواز صحيح سنداً؛ فيقدّم على ما دلّ على المنع في صورة التعارض. مضافاً إلى كون المنع موافقاً للمشهور. مع أنّه لا تصل النوبة إلى التعارض، بل مقتضى الجمع العرفي حمل المنع على الكراهة كما أفتى المشهور أيضاً بالكراهة.

(مسألة١٧) قوله: أو لم يستهلك، بل بقي فيها إلى ما بعد الانقلاب.

أقول: لإطلاق النصّ الدالّ على جواز شرب الخمر المنقلب خَلّاً بجعل شيء فيه، فيدلّ على طهارة الشيء المجعول فيه بانقلاب الخمر وحلّيته إمّا بالإطلاق اللفظي أو المقامي.

(مسألة١٧) قوله: لكن بشرط أن يكون الخلط للعلاج.

أقول: فإنّ النصّ الدالّ على الحلّية إنّما ورد في خصوص جعل شيء في الخمر للعلاج إلى الانقلاب خَلّاً؛ فلايشمل ما لو كان الشيء المجعول أزيد من مقدار العلاج؛ فلايطهر بالتبعية، ويوجب نجاسة الخلّ وحرمته أيضاً لأجل الملاقاة معه.

(مسألة٢٠) قوله: الماء الذي في جوف حبّة العنب بحكم عصيره.

أقول: فإنّه لا دخل للعصر في حرمة ماء العنب بالغليان بالنار قطعاً. نعم فرق بين الماء الباقي داخل الحبّة سالمة، وإن صار الماء الذي فيها الحبّة غالياً.

(مسألة ٢١) قوله: وحصل في جوفه ماء فالظاهر أنّ ما فيه ليس من عصيره.

أقول: وهذا عجيب من شأنه‌تَيِّرُّ؛ فإنّه حكم بحرمة الماء في جوف حبّة العنب وحكم بحلّية الماء في جوف الزبيب، مع أنّه لايصدق العصير على كليهما، بل الحكم بالحرمة في الماء الداخل في جوف العصير أولى فإنّه يفسد بالمرور؛ لأنّه يدخل الهواء فيه من الخلل التي دخل فيها الماء، بخلاف حبّة العنب فإنّه لايدخل فيه الهواء ما لم ينخرق جلده.

(مسألة٢٣) قوله: لايكفي في حلّيته على الأحوط.

أقول: بل الأظهر؛ فإنّه وإن انقلب دبساً لكنّ الانقلاب ليس من المطهّرات مطلقاً، وإنّما حكم بكون انقلاب الخمر خلّاً مطهّراً لدليل خاصّ.

(مسألة٢٥) قوله: فالأحوط أن يطبخ.

أقول: هذا الاحتياط مبني على احتمال النجاسة، وقد تقدّم أنّ الأقوى عدمها.

(مسألة٢٧) قوله: وبإخبار ذي اليد المسلم.

أقول: إخبار ذي اليد حجّة إمّا بالنسبة إلى ملكيته وما يحذو حذوها، أو في جميع الأُمور الراجعة إلى ذي اليد؛ سواء كان مسلماً أو غير مسلم إذا لم يكن في معرض التهمة.

(مسألة٢٧) قوله: بل وبالأخذ منه إذا.

أقول: عملاً بقاعدة حمل عمل المسلم على الصحّة إن علم اعتقاده بحرمة العصير قبل التثليث. وإن لم يعلم اعتقاده فيحمل اعتقاده أيضاً على الصحّة؛ للسيرة على ذلك ما لم يثبت خلافه.

(مسألة٢٧) قوله: إذا أخبر عن حصول التثليث خلاف وإشكال.

أقول: من دون تصريح بحصوله بالنار.

(مسألة٢٧) قوله: فالأحوط الاجتناب عنه وعدم الاعتماد.

أقول: قول ذي اليد حجّة، فإذا أخبر بأنّ هذا العصير قد طبخ على الثلث بالنار وحصل التثليث بالنار لاينبغي الإشكال في قبول قوله، وإن كان معتقداً بأنّه يكفي التثليث بالهواء أو يكفي صيرورته دبساً، وإن لم يحصل التثليث. كما أنّه لا إشكال في قبول قوله في سائر الخصوصيات.

نعم قاعدة الحمل على الصحّة لا تجري في ذلك، ومورده‌ا ما إذا لم يخبر عن كيفية التثليث.

(مسألة٢٨) قوله: بدون إذنه ورضاه.

أقول: للنصوص الدالّة على اعتبار الإذن. وقد ادّعى الإجماع في «الجواهر» على اعتباره، فلايكفي مجرّد الرضا من دون إذن قولي أو فعلي بالمطابقة أو بالالتزام أو بالتبع.

(مسألة٢٩) قوله: إذا لم يعلم كراهة صاحب البيت.

أقول: والوجه في اعتبار هذا القيد كون ظاهر الآية إعطاء الحجّية للظنّ النوعي الموجود برضا أرباب هذه البيوت، ومن المعلوم أنّ حجّية الأمارات إنّما هي فيما لم ينكشف خلافها.

(مسألة٣٠) قوله: أو لعروض المرض الشديد الذي لايتحمّل عادة بتركه.

أقول: لكون موضوع الحكم بالإباحة في الآيات والروايات هو الاضطرار، وهو لايصدق مع كون المرض الطارئ ممّا يتحمّل عادةً.

(مسألة٣٥) قوله: أو إلى ما يدانيه.

أقول: فيما يدانيه لايخلو من تأمّل، بل منع.

(مسألة٣٦) قوله: فإن كان هو أيضاً مضطرّاً لم يجب عليه بذله.

أقول: وإلّا وجب البذل؛ لما ذكره المحقّق في «الشرائع» من أنّه إعانة للإثم؛ حيث إنّه منع من أكله الموجب للهلاك. وهذا بخلاف غير مالك الطعام فلايجب عليه اشتراء الطعام لإطعام المضطرّ فإنّه ليس المانع له ـ حينئذٍ ـ هو، بل المانع مالك الطعام؛ فلايقاس به.

(مسألة٣٦) قوله: هل لايجوز له ذلك؟ فيه تأمّل.

أقول: بل الأقوى عدم الجواز؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[1]، والمدح في قوله تعالىٰ: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾[2] إنّما هو للإيثار بما هو، لا إذا اقترن بعنوان محرّم؛ وهو إلقاء النفس في التهلكة.

(مسألة٣٦) قوله: فله أن لايبذله إلّا بالعوض.

أقول: وهذا بخلاف إنقاذ الغريق الذي يحرم أخذ الأُجرة عليه؛ فإنّ المانع عن الهلاك هو نفس إنقاذ الغريق وعمله، بخلاف ما نحن فيه فإنّ المانع من الهلاك هو أكل الطعام والبذل مقدّمة له، ووجوبه من باب وجوب المقدّمة، ولايحرم أخذ الأُجرة عليها.

وعلى تقدير التسليم فنقول: المقدّمة وما هو الواجب بالمقدّمية أعمّ من البذل المجّان، والبذل مع العوض كالبذل المجّان ليس واجباً، بل الواجب أعمّ منه ومن البيع وغيره.

(مسألة٣٧) قوله: يحرم الأكل على مائدة يشرب عليها.

أقول: هذا هو المنصوص المفتى به، وأمّا الجلوس على تلك المائدة بدون

---

١ ـ البقرة (٢): ١٩٥.

٢ ـ الحشر (٥٩): ٩.

الأكل، أو الأكل من مائدة يشرب أو يؤكل غير المسكر من المحرّمات أو مطلق المعصية أعمّ من الأكل وغيره، أو مطلق الاجتماع في مـجلس اللـهو والفسـاد؛ فلم يقم عليها دليل، وإن كان يوجد لها قائل.

وأمّا وجوب النهي عن المنكر فيختصّ على مورده مع شرائطه. نعم يـحرم الرضا بالمعصية، كما تقدّم في باب النهي عن المنكر.

كتاب الغصب

(مسألة ٦) قوله: لم يكن على المانع ضمان اليد.

أقول: وهو الضمان بمقتضى قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «على اليد ما أخذت حتّىٰ تؤدّي»[١].

(مسألة ٦) قوله: وهو ما إذا نقصت القيمة.

أقول: لعدم الدليل على الضمان، وعدم شمول قاعدة الضرر؛ لعدم صدق الضرر، بل مجرّد عدم النفع وعدم دلالة القاعدة على ثبوت الضمان على وجه.

(مسألة ٦) قوله: وأمّا إذا كان مستنداً إليه.

أقول: بأن يصدق أنّه أتلفه، فيشمله: «من أتلف مال الغير فهو له ضامن».

(مسألة ٨) قوله: وأنّه كلّما أراد أن يخرجه من داره أخرجه، فالظاهر عدم تحقّق الغصب.

أقول: الظاهر أنّ استيلاء الغاصب على مالٍ لاينافي كون مالكه أقوى منه،

---

١ ـ مستدرك الوسائل ١٧: ٨٨، كتاب الغصب، الباب ١، الحديث ٤.

بل ربّما يكون عدم دفعه للغاصب مع عدم رضاه بالغصب لا لأجل عدم القدرة، بل لأجل محذور آخر.

(مسألة ٩) قوله: بأن كان المالك الراكب قوياً قادراً على مقاومته.

أقول: بحيث يعدّ ركوبه على الدابّة استيلاءً عليها، ولايعدّ قيادة القائد لها استيلاءً عليها؛ لضعفه.

(مسألة١١) قوله: ويجب ردّها، لكن الظاهر أنّه لايوجب ضمان اليد لا عيناً ولا منفعة.

أقول: وهو في غاية الإشكال؛ لصدق قوله: «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي» وأداؤها بالأداء إلى متولّي الوقف أو الموقوف عليهم أو الحاكم حسب ما ذكره المصنّف في (المسألة ١٩).

(مسألة١٢) قوله: لو حبس حرّاً لم يضمن لا نفسه ولا منافعه ضمان اليد.

أقول: إجماعاً ذكره في «الجواهر».

(مسألة١٤) قوله: فلو قبض المتّهب ما وهب له بالهبة الفاسدة ليس عليه ضمان.

أقول: عملاً بقاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، وما لايضمن بصحيحه لايضمن بفاسده».

(مسألة١٥) قوله: وليس للمالك مطالبة العين.

أقول: والظاهر أنّ له مطالبتها؛ فإنّ العين لم تخرج عن ملك مالكه مادام موجوداً وإن سقط عن المالية، وضمان القيمة بإزاء سقوطها عن المالية.

وبعبارة اُخرى: أنّ عينها ملك وإن لم يكن مالاً. والفرق بينهما واضح، فيجب ردّها إلى مالكها ولايجوز التصرّف فيها؛ حتّى مع دفع القيمة، إلّا أن يرفضها المالك ويعرض عنها.

(مسألة١٩) قوله: وإن كان المغصوب وقفاً على الفقراء وقف منفعة.

أقول: فإنّ وقف المنفعة لابدّ أن يكون بيد المتولّي الخاصّ أو العامّ، وهو الذي يعطيها الموقوفة عليهم. بخلاف مثل المساجد والشوارع والقناطر فإنّ السيرة قد جرت على إبقائها على حالها، وينتفع بالمساجد المصلّون وبالشوارع والقناطر المارّة عليها، من دون تحصيل الإذن عن المتولّي.

(مسألة٢٠) قوله: الظاهر أنّه ليس له ذلك.

أقول: ولكنّ الغاصب يجب له تفريغ ذمّته مع التلف، وردّ العين مع بقائها فيجب عليه حمل العين أو القيمة إلى المالك ليقبضه؛ حتّى فيما إذا توقّف على نقلها إلى بلد فيه المالك.

(مسألة٢١) قوله: وليس للمالك إلزامه بأخذ المعيوب ودفع تمام القيمة.

أقول: فإنّ المعيوب ملك للمغصوب منه، فيجب ردّه إليه، ويلزمه أرش العيب بمقتضى قاعدة لا ضرر.

(مسألة٢٢) قوله: ولم يضمن نقصان القيمة.

أقول: فإنّه من باب عدم النفع لا من باب الضرر حتّى يشمله قاعدة لا ضرر.

(مسألة٢٣) قوله: والمقبوض بالسوم قبل ردّه إلى المالك ضمنه.

أقول: المأخوذ بمجرّد السوم ليشتريه فيما بعد هل يضمن بتلفه أم لا؟ فيه خلاف بين الفقهاء، والمشهور ـ كما في «المسالك» ـ يضمن. وقيل لا يضمن، والقائل ابن إدريس والعلّامة، واستحسنه في «المسالك»؛ لأنّه أمانة بيده، والأمانة غير مضمونة. وقد قوّى في «الجواهر»[1] مذهب المشهور، وقال بالضمان في كلّ مقبوض ليكون مضموناً عليه.

---

١ ـ جواهر الكلام ٣٧: ٧٣.

أقول: بل الأقوى على الظاهر هو القول الآخر ـ أي عدم الضمان ـ فإنّ الآخذ لم يأخذه ليكون مبيعاً مضموناً بالثمن بالفعل بل بعد الشراء. والكلام في تحقّق الضمان قبل الشراء، فهو أمانة بيده بإذن المالك ما لم يتحقّق الشراء وإن وعده بالشراء في المستقبل.

(مسألة٢٣) قوله: والظاهر أنّ المصنوعات بالمكائن في هذا العصر مثليات أو بحكمها.

أقول: المصنوعات بالمكائن المتداولة في الأزمنة المتأخّرة وإن كانت كثيرة المثل في زمان صناعتها، لكنّها موقّتة لايصنع بتلك الكيفية بعد، وتتغيّر صنعته بتغيّر الوقت والزمان قهراً.

(مسألة٢٤) قوله: نعم التفاوت الذي بين الأشخاص.

أقول: ممّا لا دخل له في القيمة.

(مسألة٢٥) قوله: فالمدار هو الأخير.

أقول: فإنّ ما في الذمّة الغاصب المثلي إلى حين الأداء هو المثل وأداء القيمة بعنوان بذل المثل؛ ولذا لو ظفر مع ذلك بمثل كفى أداؤه.

(مسألة٢٩) قوله: فالظاهر أنّه ليس للغاصب إلزام المالك بأخذ المثل.

أقول: بل المتيقّن سقوطه عن المالية، فلايعدّ المثل بدلاً عن المال التالف عرفاً.

(مسألة٢٩) قوله: المسألة مشكلة، فالأحوط التخلّص بالتصالح.

أقول: ولايبعد أن يراعى قيمة يوم التلف؛ لأنّ القيمة ـ حينئذٍ ـ ليس بدل المثل، بل بدل التالف. بخلاف صورة تعذّر المثل في أنّ القيمة ـ حينئذٍ ـ بدل المثل.

(مسألة ٣٠) قوله: فيه قولان مشهوران.

أقول: الظاهر ـ وفاقاً لأكثر الفقهاء المتقدّمين ـ أنّه يجب ردّ قيمة يوم

الغصب، والأحوط ردّ أعلى القيم من يوم الغصب إلى يوم التلف.

والمأخوذ بالعقد الفاسد كالمغصوب إن لم يأذن المالك لتصرّف الآخذ مع فساد العقد.

(مسألة ٣١) قوله: لو اختلف القيمة باختلاف المكان.

أقول: الظاهر أنّه يراعى قيمة مكان الغصب؛ لكون مناط الحكم في هذه المسألة غير مناط الحكم في المسألة السابقة، خلافاً للشيخ في «المكاسب» فقال: الظاهر اعتبار محلّ التلف.

(مسألة ٣٧) قوله: فتلف عنده أو أتلفه ضمن مادّته بالمثل وصنعته بالقيمة.

أقول: كما هو المعروف. ويمكن أن يقال: إنّ المصنوع بمادّته وهيئته يعدّ مالاً واحداً، فيتعلّق به ضمان واحد ـ وهو ضمان القيمة ـ لكون المجموع قيمياً؛ لاشتماله على هيئة لايوجد لها مثل نوعاً.

ولكنّ التحقيق: ما هو المعروف؛ فإنّ مقتضى القاعدة هو ضمان المثل ـ ولو في بعض المضمون ـ والتنزّل إلى القيمة لأجل الإجماع بعدم كفاية المثل في القيميات، فيقتصر على مورد الإجماع، ويرجع في غيره إلى مقتضى القاعدة.

وحيث إنّ المعروف بين الفقهاء ضمان المثل بالنسبة إلى المادّة فيما نحن فيه فلا إجماع على ضمان القيمة؛ فيرجع إلى مقتضى القاعدة؛ وهو ضمان المثل في المادّة فيما نحن فيه.

ولعلّ الوجه في هذا الحكم المعروف بقاء المادّة في المصنوع من الفلزّات على ما هي عليه، بخلاف الباب المصنوع من الخشب والثوب المصنوع من القطن والصوف تستهلك في المصنوع؛ بحيث تعدّ تالفةً بانمحاء الهيئة.

(مسألة ٤٣) قوله: ولايضمن الغاصب حينئذٍ قيمة الصنعة.

أقول: لأنّ طلب إمحاء الصنعة بمعنى عدم قبولها والإعراض عنها.

(مسألة٤٤) قوله: وعليه أيضاً طمّ الحفر.

أقول: لأنّه ردّ التراب المغصوب إلى محلّه المغصوب منه.

(مسألة٤٤) قوله: وليس له طمّها مع عدم الطلب.

أقول: لأنّه تصرّف في مال الغير بدون إذنه.

(مسألة٤٥) قوله: والهدم إن كان له غرض عقلائي في ذلك.

أقول: بل وإن لم يكن له غرض عقلائي؛ لقاعدة تسلّط الناس على أموالهم؛ فإنّه يريد المالك ـ حينئذٍ ـ بقاء ماله على ما هو عليه قبل الغصب.

(مسألة٤٦) قوله: فإن أمكن إزالته مع بقاء مالية له، كان له ذلك.

أقول: والأظهر عدم جوازه إذا استلزم التصرّف في الثوب ولم يرض به المالك. بل لمالك الثوب ولاية رفع الصبغ عنه، كما في سائر موارد رفع مال الغير عن ملكه إذا ألقاه فيه بغير إذنه. وإن امتنع المالك عن ذلك تولّاه الحاكم حتّى يوصل إلى كلّ واحد منهما ملكه.

(مسألة٥٥) قوله: وأمّا الإتلاف بالتسبيب فهو إيجاد شيء يترتّب عليه الإتلاف بسبب وقوع شيء.

أقول: بحيث يستند الإتلاف إلى فاعل السبب، فيترتّب عليه شمول أدلّة الضمان على السبب.

وإن كان بحيث لم يستند إلى فاعل السبب ـ بل إلى فاعل آخر ـ لم تشمل أدلّة الضمان على فاعل السبب، ولا دليل على تضمين السبب غير إطلاقات الضمان يثبت الضمان للسبب بعنوانه.

(مسألة٥٧) قوله: وأمّا لو فتح رأس الظرف ثمّ اتّفق أنّه قلبته الريح الحادثة.

أقول: إن كان اتّفاقاً نادراً لايحتمل إلّا باحتمالٍ ضعيف فالضمان ممنوع.

(مسألة٥٨) قوله: أو دلّ سارقاً عليه فسرقه.

أقول: لعدم استناد السرقة حينئذٍ إلى فاتح الباب والدالّ على السرقة.

(مسألة٥٩) قوله: أو مال إليه بعدما كان مستوياً.

أقول: بل المناط أن يكون في معرض السقوط؛ سواء مال أم لم يمل. بل لو كان مائلاً فعبر من قربه إنسان ملتفتاً بكونه مائلاً وفي معرض السقوط، فوقع عليه، فقتله أو أضرّ به فالضمان محلّ إشكال.

(مسألة٦١) قوله: فيما إذا تجاوز قدر حاجته.

أقول: بل المناط في الضمان أن تكون النار في محلّ يتعدّىٰ عادةً؛ سواء كانت بقدر الحاجة أم لا، وسواء علم به أو كان جاهلاً.

(مسألة٦٩) قوله: لو أُكره على إتلاف مال غيره.

أقول: أمّا لو أغرّه فإنّه يضمن الغارّ حينئذٍ، ولكنّه يرجع إلى من أغرّه. وهذا هو الفرق بين الإكراه والإغراء؛ فإنّه لايضمن المكرَه أصلاً.

(مسألة٦٩) قوله: كان الضمان على من أكرهه.

أقول: بلا خلاف أجده، قاله في «الجواهر»، وأمّا حديث الرفع النافي لما استكرهوا عليه فلعلّ المراد منه رفع المؤاخذة دون الآثار الفقهية، كما ذكره الشيخ في «القرائد».

(مسألة٦٩) قوله: فإنّه لا إكراه في الدماء.

أقول: لقوله عليه السلام: «فإذا بلغ الدم فليس تقية»[1].

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٦: ٢٣٤، كتاب الأمر والنهي، الباب ٣١، الحديث ١.

ملحقات

أقول: وهناك مسائل لم تذكر في المتن، نوردها هاهنا في التعليقة؛ تتميماً للفائدة، وهي:

(مسألة ١): قال الشيخ: في حكم تلف العين في جميع ما ذكر في ضمان المثل أو القيمة حكم تعذّر الوصول إليه وإن لم يهلك، كما لو سرق أو ضاع أو أبق؛ لما دلّ على الضمان بهذه الأُمور في باب الأمانات المضمونة.

(مسألة ٢): لو علم وجدانه في مدّة طويلة يتضرّر المالك من انتظارها، بل مدّة غير طويلة [فهو في حكم تلف العين أيضاً لظاهر إطلاق الفتاوى كما] يظهر من إطلاقهم أنّ اللوح المغصوب في السفينة إذا خيف من نزعه غرق مال لغير الغاصب انتقل إلى قيمته إلى أن يبلغ الساحل. ويؤيّده أنّ فيه جمعاً بين الحقّين.

نعم، لو كان زمان التعذّر قصيراً جدّاً؛ بحيث لايحصل صدق عنوان الغرامة والتدارك على أداء القيمة أشكل الحكم.

(مسألة ٣): لو كان أداء العين ممكناً، لكنّه يتوقّف على السعي لم يسقط القيمة زمان السعي. لكن ظاهر كلمات بعضهم التعبير بالتعذير، وهو الأوفق بأصالة عدم تسلّط المالك على أزيد من إلزامه بردّ العين، فتأمّل.

واستشكل فيه السيّد: بأنّها لا تعارض قاعدة «**الناس مسلّطون على أموالهم**».

(مسألة ٤): أداء القيمة عند التعذّر لايلزم به المالك بل له الصبر إلى أن يتيسّر العين، بخلاف أداء القيمة عند التلف.

(مسألة ٥): الظاهر أنّ مثل الغرق والسرق ونحوهما ممّا لايرجى عوده يعدّ تلفاً

عرفاً، وإن كانت العين موجودة حقيقةً.

(مسألة ٦): القدر المتيقّن من بدل الحيلولة سلطنة المغصوب منه بجميع أنحاء التصرّفات؛ حتّى المتوقّفة على الملكية، كالمأخوذ بالمعاطاة على القول بإفادتها إباحة جميع التصرّفات؛ لكون المنعدمة عن المالك هو سلطنته على العين المغصوبة عند تعذّر الوصول إليه دون الملكية، فيكون كذلك بدلها.

ولذلك استشكل فيه الشهيد والمحقّق الثانيان، وإن كان نفي الخلاف عن حصول الملكية للبدل ـ حينئذٍ ـ محكياً عن «الخلاف» و«المبسوط» و«الغنية».

(مسألة ٧): لوجوب ردّ البدل بالمثل أو القيمة أسباب متعدّدة:

١ ـ تلف العين.

٢ ـ تعذّر ردّ العين.

٣ ـ انعدام أوصافها التي تقوم بها ماليتها، وإن بقيت عينها، كالماء الذي استعمل.

والفرق: أنّ في الصورة الأُولى تنتفي ملكية المالك، دون الصورتين الأخيرتين؛ فلايجوز التصرّف في المغصوب بعد ذهاب ماليته، كالمسح بالماء المغصوب المستعمل في الوضوء جهلاً.

إلّا أن يكون الحكم بوجوب ردّه ضرراً على الغاصب، كالخيط المغصوب المخيط به الثوب، أو الخشبة المغصوبة المستدخلة في البناء. وقد تأمّل الشيخ، وهو في محلّه فإنّ الغاصب هو الذي أقدم على الضرر دون غيره.

٤ ـ انعدام الملكية دون الحقّ، كما لو صار الخلّ المغصوب خمراً، فيجب ردّ قيمته مع بقاء حقّه عليه. فلو عاد خلّاً وجب ردّه بلا خلاف ظاهر.

(مسألة ٨): بعد ردّ القيمة في جميع الأقسام المتقدّمة في المسألة السابعة لايضمن الغاصب ارتفاع قيمة العين، بل الزيادة المتّصلة والمنفصلة على الظاهر، وإن خالف

فيه العلّامة في «التذكرة»، وتوقّف فيه المحقّق الثاني في «جامع المقاصد».

(مسألة ٩): القيمة التي تردّ إلى المالك عند تعذّر ردّ العين المغصوبة هي قيمة يوم الأداء؛ لكون المفروض بقاء العين. فالبدل له حين الأداء هو قيمتها بالفعل عند الأداء.

وهذا بخلاف ردّ القيمة في صورة تلف العين؛ فإنّ الواجب ردّ قيمته يوم الغصب على الأقوى، كما تقدّم.

(مسألة ١٠): ليس للغاصب حبس العين إلى أن يدفع المالك القيمة المؤدّاة إليه؛ لأنّها ليست بدلاً عن العين.

لكنّه يمكن أن يقال: إنّها بدل عن السلطنة على العين؛ فيجوز حبس السلطنة عليها حتّى يردّ إليه البدل.

والتحقيق: عدم الجواز؛ لوجوب ردّ المغصوب إلى المالك مطلقاً، وكون المالك مسلّطاً على البدل ما لم يردّ إليه المغصوب. فمادام لم يردّ إليه المغصوب فهو مسلّطاً على البدل لايجوز إلزامه بردّ البدل إلّا بعد المغصوب إليه.

(مسألة١١): إذا غصبه من يد الغاصب غاصب آخر، وكان المالك متمكّناً من أخذه منه لايجوز له أخذ البدل من الغاصب الأوّل.

(مسألة١٢): الاختلاط بمال الغاصب لايعدّ من التلف ولا الحيلولة، وإنّما يوجب الشركة مع ضمان ما ورد عليه من النقص بسبب الاختلاط.

(مسألة١٣): لا تخرج القيمة المؤدّاة إلى المالك في زمان التعذّر عن ملكه بمجرّد ارتفاع التعذّر وعود تمكّن الغاصب من ردّ العين المغصوبة، بل يبقى في ملكه ما لم يدفع إليه العين المغصوبة؛ للشكّ في طروّ ما يزيل ملكيته له.

نعم، للمالك مطالبة عين ماله، وعلى الغاصب ردّها. فإذا ردّها خرجت القيمة عن ملك مالك العين قهراً؛ لكون ملكيتها بدلاً عن السلطنة على العين.

(مسألة ١٤): إذا أحدث الغاصب في المغصوب وصفاً يزيد في قيمته ـ كالصياغة ـ لايوجب ذلك حقّاً له في ذلك، بل يجب عليه ردّه إلى المالك من دون استحقاق أُجرة الصياغة.

(مسألة ١٥): لو كان المغصوب أو المبيع بالعقد الفاسد عصيراً، فصار خلّاً في يد الغاصب يجب ردّه إلى المالك مع ضمان تفاوت القيمة لو كان.

كتاب إحياء الموات والمشتركات

القول في إحياء الموات

قوله: الأوّل... ويلحق به ما لم يعلم مسبوقيته بهما.

أقول: لاستصحاب عدم الإحياء.

(مسألة ١) قوله: سواء كان في أرض الخراج كأرض العراق، أو في غيرها.

أقول: لعموم قوله عليه السلام: «من أحيى أرضاً ميتةً فهي له»[١].

(مسألة ١) قوله: سواء كان المحيي مسلماً أو كافراً.

أقول: على الظاهر، وإن كان متوقّفاً على إذن الإمام كغير الكافر.

(مسألة ٢) قوله: كما أنّ الأحوط معاملة مجهول المالك معه.

أقول: بل الأمر يدور مدار أنّ المالك قد ملكه بالشراء والإرث وغيره، أو ملكها بالإحياء.

فإن ملكها بالشراء ونحوه فالأقوى معاملة مجهول المالك معه بعد الفحص عن المالك، والتصدّق بعد اليأس منه. وإن كان قد ملكه بالإحياء فحكمها يأتي في المسألة الثالثة.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٥: ٤١٢، كتاب إحياء الموات، الباب ٢، الحديث ١.

(مسألة ٣) قوله: فإن كان سبب ملك المالك غير الإحياء، مثل أنّه ملكها بالإرث أو الشراء فليس لأحد وضع اليد عليها وإحياؤها والتصرّف فيها إلّا بإذن مالكها.

أقول: أجمع فقهاؤنا على أنّه لو لم تكن الأرض معمورة في الحال، ولكنّها كانت معمورة قبل ذلك، وكان لها مالك ملكه بغير الإحياء كالشراء ونحوه، لم يملكها من أحياها ثانياً، ويبقى في ملك مالكه الأوّل.

قال الشيخ في «المبسوط»: «وأمّا الذي جرى عليه ملك فإنّه ينظر؛ فإن كان صاحبه معيّناً فهو له ولايملك بالإحياء بلا خلاف»[1].

وقال العلّامة في «التذكرة»: ولو لم تكن الأرض التي من بلاد الإسلام معمورة في الحال، ولكنّها كانت قبل ذلك معمورة وجرى عليها ملك مسلم، فلايخلو إمّا أن يكون المالك معيّناً أو غير معيّن، فإن كان معيّناً فإمّا أن ينتقل إليه بالشراء أو العطية أو شبهها أو بالإحياء، فإن ملكها بالشراء وشبهه لم تملك بالإحياء بلا خلاف. وقال ابن عبد البرّ: أجمع الفقهاء على أنّ ما عرف بملك مالك غير منقطع إنّه لايجوز إحياؤه لأحد غير أربابه.

أقول: وقد سقط قوله «بلا خلاف» في الطبعة الحجرية، وهو موجود في غيرها من نُسخ «التذكرة»، وقد نبّهنا عليه القوم في بعض مكتوباتنا.

وقال في «الجواهر»[2]: فإن ماتت بعد أن كانت معمورة في يد مالكها، وعلم أنّه ملكها بالإحياء فالمحكي عن «المبسوط» و«المهذّب» و«السرائر» و«الجامع» و«التحرير» و«الدروس» و«جامع المقاصد»: أنّها باقية على ملكه أو ملك وارثه.

---

١ ـ المبسوط ٣: ٢٦٩.

٢ ـ جواهر الكلام ٣٨: ٢١.

بل قيل: إنّه لم يعرف الخلاف في ذلك قبل الفاضل في «التذكرة».

أقول: أي لم يعرف الخلاف بالقول بالتفصيل بين أن يملكه المالك الأوّل بالشراء ونحوه، وبين أن يملكه بالإحياء، والقول بصيرورتها ملكاً لمن أحياها، كما تقدّم في «التذكرة».

وأمّا إذا ملكه المالك الأوّل بالشراء ونحوه فوافق في «التذكرة» غيره في بقائها في ملك المالك الأوّل وعدم صيرورته ملكاً للمحيي له، بل صرّح فيه أيضاً بعدم الخلاف فيه، كما نقلناه.

وأمّا النصوص في المسألة فهي أربعة، وقع التصريح في اثنين منها على بقاء الأرض في ملك مالكها الأوّل ـ وهما صحيح سليمان بن خالد وصحيح الحلبي[1] ـ وفي اثنين منها ـ وهما صحيح معاوية بن وهب وصحيح أبي خالد الكابلي[2] ـ والمصرّح به فيهما: «وإنّ من أحيا أرضاً، ثمّ تركها وأخربها، ثمّ جاء آخر فأحياها فهي للمحيي الثاني». وظاهرهما ما ذهب إليه العلّامة من صيرورتها ملكاً للمحيي الثاني دون المالك الأوّل الذي ملكها بالإحياء.

ولكن ظاهرهما معرض عنه عند المتقدّمين عن العلّامة، فيحمل قوله عليه السلام فيهما «ثمّ تركها» على معنى الإعراض عنها، بل هو مقتضى الجمع بينهما وبين الصحيحين المتقدّمين. ولعلّه أقرب عند العرف من تخصيص إطلاق الصحيحين المتقدّمين بهما.

فالأقوى ـ وفاقاً لغير العلّامة ـ عدم صيرورة الأرض ملكاً للمحيي إذا كانت ملكاً لمالك آخر قبل الإحياء.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٥: ٤١٥، كتاب إحياء الموات، الباب ٣، الحديث ٣.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٥: ٤١٤، كتاب إحياء الموات، الباب ٣، الحديث ١ و ٢.

(مسألة ٣) قوله: بل عدمه لايخلو من قوّة.

أقول: نظراً إلى ترجيح صحيحة سليمان بن خالد الدالّة على ما هو المشهور من بقاء الأرض في ملك المالك الأوّل على صحيحة معاوية بن وهب وصحيحة أبي خالد الكابلي الدالّتين على دخولها في ملك المحيي الثاني.

وجه الترجيح هو الشهرة؛ فإنّ الأظهر أنّ معنى قوله عليه السلام: «**خذ بما اشتهر بين أصحابك**»[١] هو الشهرة الفتوائية.

القول في المشتركات

(مسألة ٢) قوله: وينفرد الأدخل بما بعده.

أقول: مورد الترديد ما إذا لم يعلم أنّ الأدخل قد أخرج الدريبة بعد باب الداخل من أرضه؛ فإنّها يبقى ـ حينئذٍ ـ في ملكه بلا إشكال. والأظهر مع عدمه أيضاً الحكم بكونه ملكاً للأدخل؛ فإنّ ما بعد باب الداخل من الدريبة في تصرّف الأدخل بالفعل، وهو أمارة الملك.

وصرف كون جدار الداخل مجاوراً له لايدلّ على اشتراكه فيه، كما إذا كان جداره مجاوراً له ولم يكن له باب إلى ملك الدريبة أصلاً.

(مسألة ٢) قوله: فلكلّ منهم فتح باب آخر أدخل من بابه الأوّل.

أقول: تقدّم الإشكال فيه في التعليقة السابقة.

(مسألة ٥) قوله: بشرط أن لايتضرّر بها أحد على الأحوط.

أقول: لا إشكال في أنّ الإضرار بالغير والتجاوز إلى ماله أو حقّه حرام

---

١ ـ مستدرك الوسائل ١٧: ٣٠٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢.

شرعاً. يدلّ عليه قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «لا ضرر ولا ضرار»[١]. وأمّا كونه مانعاً عن وصول نفع إليه فلا دليل على حرمته. فالمسألة واضحة على كلا الشقّين، من دون حاجة إلى الاحتياط.

(مسألة١٥) قوله: هذا، ولكن أصل المسألة لا تخلو من إشكال.

أقول: منشأ الإشكال: أنّ المسجد جعل أوّلاً وبالذات للصلاة أو لمطلق العبادة. فإن كان جعله لمطلق العبادة فلا فرق فيه بين أنواع العبادات. وإن جعل أوّلاً وبالذات للصلاة ـ وإن جاز فيه سائر العبادات بل المباحات ـ لايجوز المزاحمة للصلاة بالاشتغال فيه بغيرها. والظاهر ذلك، كما يدلّ عليه لفظ المسجد.

(مسألة١٦) قوله: نعم لايجوز التصرّف في بساطه ورحله.

أقول: إلّا إذا كان مانعاً عن الصلاة وضاق المكان ولم يكن مكان آخر للصلاة، فيجوز رفعه عنه.

(مسألة١٦) قوله: لكن ثبوت حقّ في أمثال ذلك مطلقاً لايخلو من تأمّل.

أقول: لا وجه للتأمّل بعد كونه منصوصاً دلّت عليه صحيحة طلحة بن زيد عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**قال أمير المؤمنين عليه السلام: سوق المسلمين كمسجدهم، ومن سبق إلى مكان فهو أحقّ به إلى الليل**»[٢].

أقول: والظاهر أنّ التقيّد إلى الليل لأنّه يرفع متاعه عنه في العشاء.

وأمّا سند الحديث: فإنّ طلحة بن زيد وإن لم يوثق صريحاً، لكنّه ممّن روى عنه صفوان، راجع «الوافي»[٣]. وقد ذكر الشيخ في «العدّة»: أنّه قد عرف عند الأصحاب بأنّه لايروي إلّا عن ثقة.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٨: ٣٢، كتاب التجارة، أبواب الخيار، الباب١٧، الحديث٣ و٤.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٧: ٤٠٥، كتاب التجارة، أبواب آداب التجارة، الباب١٧، الحديث١.

٣ ـ الوافي ١٦: ١٠١٩ / ٧.

(مسألة١٧) قوله: لا بمثل وضع تربة.

أقول: لايترك الاحتياط فيه؛ فإنّ وضع التربة للصلاة يمكن أن يصدق معه أنّه سبق إلى تلك المكان بمقدار موضع الصلاة.

(مسألة١٩) قوله: لكنّه غير وجيه، كأولوية من جاء إليها من البلاد البعيدة.

أقول: الظاهر أنّ الحرم جعل لزيارة صاحب القبر، ولكن الزيارة بمعنى الحضور عند المزور؛ سواء اشتغل حين الزيارة بقراءة التسليمات المأثورة عند زيارته، أم لا. فلا أولوية لها على من اشتغل بقراءة القرآن أو الصلاة أو غيرها.

(مسألة٢٤) قوله: فإنّ الناس في جميع ذلك شرع سواء.

أقول: لما ورد في الحديث: «**الناس شركاء في ثلاثة: النار والماء والكلاء**»[1].

(مسألة٢٤) قوله: وجرى عليه أحكام الملك، من غير فرق بين المسلم والكافر.

أقول: قال في «الجواهر»: بلا خلاف والإجماع بقسميه عليه.

(مسألة٢٨) قوله: فإذا طلبها أحد الشركاء يجبر الممتنع منهم عليها.

أقول: كما في سائر الأموال المشتركة لو كانت قابلة للتقسيم.

(مسألة٢٨) قوله: وأمّا المهاياة.

أقول: فإنّ الهبة ليست بواجبة حتّى الهبة المعوّضة بها.

(مسألة٢٨) قوله: وإن ضمن حينئذٍ مقدار ما استوفاه بالمثل مع إمكانه.

أقول: لكون الهبة السابقة مشروطة في المهاياة بالهبة اللاحقة. فلو تخلّف الشرط كان للواهب الأوّل الرجوع في هبته، ومع تلف الموهوب الرجوع إلى المثل والقيمة.

---

١ ـ مستدرك الوسائل ١٧: ١١٤، كتاب إحياء الموات، الباب ٤، الحديث ٢.

كتاب اللقطة

القول في لقطة الحيوان

(مسألة ١) قوله: نعم، إن كان شاة حبسها ثلاثة أيّام.

أقول: لخبر ابن أبي يعفور[1] المنجبر بالشهرة.

(مسألة ١) قوله: ولايبعد جواز حفظها لصاحبها.

أقول: بل لا إشكال فيه.

(مسألة ١) قوله: وجاز له الرجوع بما أنفقه على مالكه.

أقول: لعدم كون يده يد عدوان، بل يد أمانة.

(مسألة ٣) قوله: الظاهر خروجه عن عنوان اللقطة.

أقول: لعدم شمول النصوص عليها.

(مسألة ٣) قوله: والأحوط فيما إذا علم أنّ له مالكاً.

أقول: بل الأقوى الذي لا إشكال فيه.

(مسألة ٤) قوله: إمّا لكبر جثّته، كالبعير.

أقول: والمنصوص خصوص البعير، وتعميم حكم الحرمة على أخذ سائر

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٥: ٤٥٩، كتاب اللقطة، الباب ١٣، الحديث ٦.

الحيوانات التي تقدر على حفظ نفسها من الذئب بتنقيح المناط، كما أنّ تعميم حكم جواز الأخذ لغير الشاة بحسب تنقيح المناط.

وتنقيح المناط في كلا الحكمين يستفاد من قوله عليه السلام في الشاة: **«هي لك أو لأخيك أو للذئب»**[١].

(مسألة ٤) قوله: وبيعه وأكله مع الضمان لمالكه لو وجد.

أقول: أي لو وجد صاحبه، وهو أحد الوجهين بل القولين في المسألة؛ أحدهما الضمان مطلقاً، والآخر الضمان لو وجد المالك وطالبه. والظاهر في النصّ هو الثاني.

(مسألة ٦) قوله: إذا ترك الحيوان صاحبه.

أقول: المراد به غير الشاة وما بحكمها، كما تقدّم في (المسألة الرابعة).

(مسألة ٦) قوله: وأمن ليس لأحد أن يأخذه.

أقول: بلا خلاف ظاهراً.

(مسألة ٧) قوله: أو بسبب آخر كانت بحكم الثاني.

أقول: فإنّ الأصل عدم الإعراض وعدم خروج الحيوان عن ملكه.

القول في لقطة غير الحيوان

(مسألة ٤) قوله: وعند ذلك يجب عليه أن يتصدّق به أو بثمنه.

أقول: لعدم شمول أدلّة اللقطة عليه.

(مسألة ٥) قوله: بل لاينبغي ترك الاحتياط.

أقول: لايترك.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٥: ٤٥٩، كتاب اللقطة، الباب ١٣، الحديث ٥.

(مسألة ٦) قوله: وإن كانت لقطة غير الحرم تخيير بين أُمور ثلاثة.

أقول: جمعاً بين الأدلّة.

(مسألة ٧) قوله: فالدرهم يقارب نصف ريال عجمي، وكذا ربع روپية انكليزية.

أقول: بل يتفاوت قيمته بحسب الأزمنة، كما هو المشاهد والمحسوس.

(مسألة١٣) قوله: والأحوط ذلك في لقطة غيره أيضاً.

أقول: بل الأظهر عدم جواز التملّك بدون تعريف السنة.

(مسألة١٥) قوله: وجهان، أحوطهما الأوّل.

أقول: والأظهر جواز التمليك حينئذٍ، ولكن يضمنها للمالك إن جاء، كما هو الحكم في غير الفرض.

(مسألة١٧) قوله: جاز أن يقوّمها.

أقول: للنصّ.

(مسألة١٨) قوله: والأحوط أن يكون في الأُسبوع الأوّل كلّ يوم مرّة.

أقول: هذا الاحتياط لأجل فتوى بعض الفقهاء به.

(مسألة٢١) قوله: بل ربّما قيل: إنّ ذلك أحوط وأولى.

أقول: بل الأحوط مراعاة ما هو أقرب إلى تنبيه السامع، فلايجدي من ضاع له شيء أو مال ولايترك هذا الاحتياط.

(مسألة٢٢) قوله: وجهان، أحوطهما الثاني.

أقول: لايترك فإنّ جميع الروايات الواردة في جواز التملّك إنّما يدلّ عليه بعد التعريف، وأمّا في صورة عدم إمكان التعريف فهي ساكتة عنها.

(مسألة٢٥) قوله: وأمّا إن اختار التملّك.

أقول: الظاهر أنّ الضمان بدون التعدّي والتفريط إنّما هو بعد التملّك أو

التصدّق. وأمّا قبلهما فالظاهر عدم الضمان بدون التعدّي والتفريط.

(مسألة٢٧) قوله: بل إن اختار التصدّق بها بعد التعريف.

أقول: وأمّا التملّك فلايجوز بدون تعريف السنة أصلاً.

(مسألة٢٩) قوله: وجهان، أحوطهما الثاني.

أقول: لايترك.

(مسألة ٣٠) قوله: وكذا لواجده ما كان مطروحاً وعلم أو ظنّ.

أقول: ظنّاً أفاد الاطمئنان.

(مسألة٣٥) قوله: وإن قال: «لا أدري» فالأحوط التصالح.

أقول: وقد حكم بعض الفقهاء العظام من أساتيدنا بالقرعة. وفيه: أنّ المستفاد من صحيح الأحاديث الدالّة على حجّية القرعة في تعيين الحقّ بين المتداعيين إنّما هو حجّيتها في صورة تراضيهما بالقرعة وتفويض أمرهما إليها، وأمّا في صورة عدم تراضيهما فلا دلالة على حجّيتها.

(مسألة٣٨) قوله: نعم نسب إلى الأكثر أنّه إن أفاد الظنّ جاز دفعها إليه.

أقول: بل الظاهر جواز الدفع في صورة الاطمئنان العرفي مع الضمان في صورة التخلّف.

(مسألة٣٩) قوله: إذا علم أنّ صاحبه قد بدّله متعمّداً.

أقول: إن كان التبديل متعمّداً لايحتاج التملّك إلى عنوان التقاصّ، وإنّما يحتاج إليه لو كان التبديل سهواً؛ فإنّ الآخذ لمال الغير سهواً ضامن، فيجوز التقاصّ للمالك من ماله بنحو التملّك في صورة اليأس من الوصول إليه، وبنحو بدل الحيلولة ـ أعني تقاصّ المنفعة ـ بدلاً عن منفعة ماله.

وعلى فرض التقاصّ لابدّ من أن يكون بمقدار قيمة ماله وإبقاء زائد القيمة إلى مالكه. بخلاف صورة التبديل العمدي فالظاهر عدم لزوم إبقاء زائد القيمة.

كتاب النكاح

(مسألة١٨) قوله: وكذا الوجه والكفّان إذا كان بتلذّذ وريبة.

أقول: بلا خلاف ظاهراً.

(مسألة١٨) قوله: وأحوط الأقوال أوسطها.

أقول: لا يترك؛ لإطلاق قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾[1]؛ فإنّه ـ بقرينة المقابلة بين المؤمنين والمؤمنات والأمر لكلّ من الطائفتين بغضّ البصر ـ يدلّ على حرمة نظر كلّ واحد من الطائفتين إلى الآخر.

وما ورد في استثناء الوجه والكفّين إنّما هو استثناء عن وجوب الستر دون حرمة النظر. كما أنّ قوله تعالىٰ: ﴿إِلّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾[2] ـ بناءً على تفسيره بالوجه والكفّين ـ استثناء عن وجوب الستر دون حرمة النظر.

وأمّا ما ورد في التفصيل بين النظرة الأُولى والثانية فيحتمل أن يراد بالنظرة الأُولى النظرة عن غفلة؛ فإنّه الفارق في النظر بين النظرة الأُولى والثانية. هذا.

والتحقيق: أنّ الغضّ بمعنى النقص من البصر والصوت. والغضّ من البصر

---

١ ـ النور (٢٤): ٣٠.

٢ ـ النور (٢٤): ٣١.

كالغضّ من الصوت ليس بمعنى ترك النظر والصوت رأساً، بل بمعنى ترك النظر الكامل، ولعلّ المراد منه ترك النظر بالدقّة؛ لأنّه يستلزم الريبة.

وأمّا رواية عمرو بن شمر عن جابر[1]: فهي ضعيفة غاية الضعف مضموناً وسنداً.

قال النجاشي: عمرو بن شمر ضعيف جدّاً، زيد أحاديث في كتب جابر الجعفي ينسب بعضها إليه، وذكر في «جابر» إسناد كتبه إليه بسند ينتهي إلى عمرو بن شمر عنه، ثمّ قال: وذلك موضوع.

وأمّا صحيحة علي بن سويد[2]: فتدلّ على جواز النظر إلى الأجنبية مطلقاً دون خصوص الوجه والكفّين، فهي معرض عنها بالضرورة القطعية على خلافه. مضافاً إلى أنّ إطلاقها معارض بإطلاق آية الغضّ الدالّة على التحريم.

فلا دليل على استثناء الوجه والكفّين، عدا مرسلة مروك[3]، وهي مردودة بالإرسال.

كلّ ذلك مضافاً إلى مفهوم الروايات الدالّة على جواز النظر إلى وجه المرأة إذا أراد نكاحها، والنظر إلى وجه الذمّية، وإلى إطلاق ما دلّ على حرمة النظر إلى الأجنبية وصحيحة الصفّار[4] الآمرة بتنقّب المرأة.

(مسألة١٩) قوله: والأقرب استثناء الوجه والكفّين.

أقول: بل الأحوط لو لم يكن أقوى عدم الاستثناء؛ لما تقدّم في التعليقة السابقة، بل قد ادّعى في «الرياض» الإجماع على عدم الفرق في حكم النظر مطلقاً

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٠: ٢١٥، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح، الباب ١٢٠، الحديث ٣.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٠: ٣٠٨، كتاب النكاح، أبواب النكاح المحرّم، الباب ١، الحديث ٣.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢٠: ٢٠١، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح، الباب ١٠٩، الحديث ٢.

٤ ـ تهذيب الأحكام ٦: ٢٥٥ / ٦٦٦.

بين الرجل والمرأة. ولكن ادّعى أيضاً بعض الأعاظم من المعاصرين على ما نـقله مقرّره في «مستند العروة» السيرة القطعية على جواز نظر المرأة إلى الوجه والكفّين من الرجال.

ولكنّها عندي محلّ ترديد، إلّا في مورد الحاجة.

(مسألة٢١) قوله: والأحوط ترك النظر إلى الشعر المنفصل.

أقول: لا دليل على حرمة النظر إليه بعد عدم كونه جـزء ولا زيـنة لبـدنها بالفعل.

(مسألة٢٢) قوله: إذا لم يمكن بالمماثل.

أقول: بل يجوز مع العسر والحرج أيضاً.

(مسألة٢٣) قوله: وإن كان الأقوى عدم وجوبه.

أقول: بل الأظهر التفصيل بين أن يكـون مـن قـصده إراءة بـدنه للأجـنبية وعدمه؛ لصدق الإعانة على الإثم في الصورة الأُولى دون الثانية. ولا دليل عـلى حرمته سوى انطباق عنوان الإعانة على الإثم عليه.

(مسألة٢٤) قوله: لا إشكال في أنّ غير المميّز من الصبي والصبية خارج عـن أحكام النظر.

أقول: لقوله تعالىٰ: ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾[1]، وأمّا مع فرض الشهوة فلا إشكال في حرمته.

(مسألة٢٥) قوله: نعم الأحوط الأولى الاقتصار على مواضـع لم تـجر العـادة على سترها.

أقول: فإنّ ما ورد في النصّ هو جواز عدم تغطية رأس الصّبية وعدم تغطية

---

١ ـ النور (٢٤): ٣١.

المرأة رأسها عن الصبي، وذلك لايشمل سائر جسده ممّا يستره اللباس المتعارف؛ فربّما يستفاد من إطلاق آية الغضّ حرمة النظر إليها من غير استثناء الصبي والصبية المميّزين في مطلق جسدهما.

(مسألة٢٥) قوله: والأحوط عدم تقبيلها.

أقول: عدم الجزم بحرمة التقبيل إذا تجاوزت الصبية ستّ سنين ـ ولو بقليل ـ للتعبير في خبر زرارة بقوله عليه السلام: «**إذا بلغت ستّ سنين فلاينبغي لك أن تقبّلها**»[١] وهو ظاهر في الكراهة؛ فيكون قرينة على إرادة الكراهة من سائر النصوص أيضاً.

ولكن سنده لايخلو من جهالة. وكذلك خبر عبد الرحمان بن بحر[٢]؛ فلايترك الاحتياط.

(مسألة٢٦) قوله: وعلى الأحوط في غيره.

أقول: لما عن «جامع المقاصد» من دعوى الإجماع على عدم جواز نظر البالغ إلى الأجنبية التي بلغت مبلغاً صارت به مظنّة الشهوة. ولايلزم منه الإجماع على عكس المسألة ـ أي نظر المرأة البالغة إلى الصبي الأجنبي ـ وأمّا وجوب التستّر عنه فلإطلاق قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾[٣].

(مسألة٢٧) قوله: وإذا نهين لاينتهين، وهو مشكل.

أقول: كما ورد في صحيحة عبّاد بن صهيب[٤]، وهي وإن كانت صحيحة ـ لتوثيق النجاشي له صريحاً ـ لكنّه يظهر من المشهور عدم العمل بها، كما ذكره في «المستدرك».

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٠: ٢٣٠، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح، الباب ١٢٧، الحديث ٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٠: ٢٣١، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح، الباب ١٢٧، الحديث ٧.

٣ ـ النور (٢٤): ٣١.

٤ ـ وسائل الشيعة ٢٠: ٢٠٦، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح، الباب ١١٣، الحديث ١.

وقيل: بجواز النظر إلى مطلق المبتذلات.

والظاهر: الاكتفاء بما ذكره في المتن؛ فإنّ الظاهر من صحيحة عباد بن صهيب؛ حيث علّل جواز النظر بـ«**أنّهنّ لاينتهين إذا نهين**» أنّ عدم انتهائهنّ يستلزم جواز النظر. وليس هو إلّا لأجل أنّ حرمة النظر حينئذٍ يوجب العسر والحرج. وأمّا مع عدمهما فلا وجه لكون عدم انتهائهنّ علّة لجواز النظر.

نعم، ربّما يغلب على الوهم: أنّ جواز النظر لأجل عدم حفظهنّ لاحترامهنّ، فإذا لم يحفظن لحرمتهنّ فلا حرمة لهنّ حتّى يحرم للغير النظر إليهنّ.

لكن يردّه: أنّ عدم حفظهنّ لحرمتهنّ وهتكهنّ لحرمة أنفسهنّ موجود؛ سواء ينتهين إذا نهين أو لاينتهين.

(مسألة٢٨) قوله: بشرط أن لايكون بقصد التلذّذ.

أقول: وفي مرسلة عبدالله بن الفضل: «**لا بأس بذلك إذا لم يكن متلذّذاً**»[١]، لكنّه محمول على ما إذا كان قصده التلذّذ، لا ما إذا حصل قهراً؛ فإنّ النظر إلى الوجه والمحاسن للاطّلاع على كونها واجدة لما يوجب التلذّذ لا محالة، وهو كثيراً ما يوجب حصول مرتبة من التلذّذ فعلاً. فتجويز النظر إلى محاسن امرأة يريد نكاحها لاينفكّ عن تجويز ذلك، وإن حصل معه التلذّذ قهراً.

قال في «الجواهر»: «وأمّا اعتبار عدم اللذّة بذلك فينبغي القطع بعدمه؛ لإطلاق الأدلّة، ولعسر التكليف به على وجه تنتفي الحكمة في مشروعية الحكم المذكور»[٢].

(مسألة٢٨) قوله: وإن كان الأقوى جواز التعدّي إلى المعاصم.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٠: ٨٨، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الباب ٣٦، الحديث ٥.

٢ ـ جواهر الكلام ٢٩: ٦٥.

أقول: بل المستفاد من الروايات الصحيحة جواز النظر إلى وجهها ومعاصمها وشعرها، فقد وثقنا في الرجال رواة حديث عبدالله بن سنان المشتملة على جواز النظر إلى الشعر[١].

وأمّا سائر المحاسن: فلمّا كانت الغاية من النظر إليها في هذا المقام مجرّد الاطّلاع عليها دون التلذّذ يحصل ذلك بالنظر من وراء الثوب؛ لأنّه يرى بذلك حجم أعضائها وكيفيتها؛ ولذا جرت العادة على الاقتصار عليه في هذا المقام، دون النظر إليها عريانة؛ فإنّها مستنكرة عند الناس؛ لاسيّما المتشرّعة. فإنّما هو يختصّ بمقام التلذّذ. فالنظر إلى المحاسن المذكور في بعض الروايات ينصرف إليها، كما يشهد التصريح به في الصحيحة المروية في «العلل» قال عليه السلام في جواب: يجوز له أن ينظر إليها؟: «نعم، وترقق له الثياب»[٢].

(مسألة ٢٩) قوله: ذهب جماعة إلى حرمة السماع والإسماع، وهو ضعيف.

أقول: ويكره ما زاد على الحاجة.

ثمّ إنّ هاهنا مسألة: هل يجوز النظر إلى الأجنبية في التلفزيون، أم لا؟

يدلّ على حرمة تبرّز المرأة فيها قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾[٣].

فتدلّ على حرمة النظر أيضاً؛ لكون غاية المنع على الإبداء هو عدم نظر الأجنبي إليها؛ فالنهي عن الإبداء يستلزم حرمة نظر الأجنبي إليها لا محالة.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٠: ٨٩، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الباب ٣٦، الحديث ٧.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٠: ٩٠، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الباب ٣٦، الحديث ١١.

٣ ـ النور (٢٤): ٣١.

فصل في عقد النكاح وأحكامه

قوله: والرضا به دلالة معتبرة عند أهل المحاورة.

أقول: بل يعتبر أن تكون الدلالة للفظ ومستندةً إليه، وإن كان في خصوص هذا المقام.

(مسألة ٣) قوله: والأولى أن يجعل الزوج مفعولاً أوّلاً، والزوجة ثانياً.

أقول: لجعل الزوج مفعولاً أوّلاً والزوجة مفعولاً ثانياً في القرآن قوله تعالىٰ: ﴿زَوَّجْنَاكَهَا﴾[1]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ﴾[2].

(مسألة ٣) قوله: ويشتركان في أنّ كلاً منهما يتعدّيان إلى المفعول الثاني بنفسه تارة، وبواسطة «من» أُخرى.

أقول: وقد استعمل كلاهما في القرآن الكريم متعدّياً بنفسه، ويتعدّى التزويج في العرف ظاهراً متعدّياً بنفسه ومتعدّياً باللام والباء أيضاً.

لكن قال في «لسان العرب»: في «التهذيب» وليس من كلام العرب تزوّجت بامرأة، ولا زوّجت منه امرأة، هذا بالنسبة إلى التزويج.

وأمّا النكاح فلم يذكر في لسان العرب إلّا تعدّيه بحرف الجرّ، بل ذكر متعدّياً إلى المفعولين بنفسه.

فالأحوط: عدم الاكتفاء بغير المتعدّي بنفسه إلى المفعولين؛ لا في «أنكحت» ولا في «زوّجت».

(مسألة ٥) قوله: والقبول بلفظ آخر.

---

١ ـ الأحزاب (٣٣): ٣٧.

٢ ـ القصص (٢٨): ٢٧.

أقول: لتطابقهما في المعنى.

(مسألة ٦) قوله: إلّا أنّه يقال له لفظ ملحون.

أقول: إذا كان معه قرينة حالية تعطي ظهور كلامه الملحون في المعنى الصحيح فالظاهر صحّة إنشائه؛ بأن يكون عجمياً يتكلّم العربية بهذا النحو، أو يكون بحسب الخلقة أو بسبب سقوط بعض أسنانه ـ مثلاً ـ يتكلّم بهذا النحو، كالتكلّم بالسين شيناً، أو بالراء ياءً، وغير ذلك من مخارج الحروف.

(مسألة ١٠) قوله: لم يبعد الصحّة.

أقول: فإنّه ليس بتعليق حقيقة.

(مسألة ١١) قوله: يشترط في العاقد المجري للصيغة البلوغ.

أقول: لاعتبار قصد الإنشاء في العقد، وقد ورد: «أنّ الصبي عمده خطأه»[١].

(مسألة١٣) قوله: يتّبع العقد لما هو المقصود.

أقول: لايكفي في تعيّن أحد القيدين كونه هو المقصود، بل لابدّ من ظهور الكلام في ذلك بنفسه أو بالقرينة، كما لو جعل القيد المقصود متعلّق التزويج في اللفظ بالأصالة والآخر تبعاً صحّ التزويج، وإلّا ففي صحّة التزويج إشكال.

(مسألة١٨) قوله: فلو شرطاه بطل الشرط.

أقول: إجماعاً ظاهراً.

(مسألة١٨) قوله: ولايخلو من قوّة.

أقول: فإن ذكر الشرط في عقد النكاح من قبيل الإلزام في ضمن العقد ـ لا التعليق ـ تحقّق النكاح عليه؛ فإنّ التعليق مبطل للعقد؛ سواء كان الشرط

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٩: ٤٠٠، كتاب الديات، أبواب العاقلة، الباب ١١، الحديث ٣.

صحيحاً أو فاسداً.

بل العاقد ينشئ النكاح بتّاً ويوجده بالفعل من غير تعليق، وإن أنشأ في ضمنه الإلزام بإتيان الشرط أيضاً.

ولايترك الاحتياط بتجديد العقد على نحو الإطلاق؛ لمكان الخلاف في المسألة، بل ذهاب المشهور إلى البطلان، كما نقله في «الجواهر» عن «كشف اللثام».

فصل في أولياء العقد

(مسألة ٢) قوله: والأحوط الاستئذان منهما.

أقول: بل الأظهر دخالة نظر كليهما؛ فإنّها مقتضى الجمع بين الأخبار. نعم بعض الأخبار صريح في استقلال الأب، لكنّها مخالفة للمشهور وموافقة لأقوال العامّة، فلا مناص من الإعراض عنها.

(مسألة١٨) قوله: كلّ ما دلّ على إنشاء الرضا بذلك العقد.

أقول: بل كلّ لفظ حصل به إنشاء الرضا؛ فإنّ إنشاء الرضا يحصل بقوله: «رضيت»، وإنّه هو الرضا الإنشائي بعينه، لا إنّه يدلّ على إنشاء الرضا.

(مسألة١٩) قوله: فالظاهر أنّه من الفضولي.

أقول: لعدم صدور ما يتحقّق به استناد العقد إليه حتّى يحكم عليه بوجوب الوفاء بمقتضى الآية الشريفة.

(مسألة ٢١) قوله: يعزل من تركته.

أقول: فإنّ مقتضى الأدلّة في الإجازة هو القول بالكشف، وكشفها عن صحّة العقد من حينه، ولو حكماً أو بنحو الانقلاب كما حقّقناه في محلّه.

فصل في أسباب التحريم

القول في الرضاع

قوله: ويلحق به وطء الشبهة على الأقوى.

أقول: وهو مقتضى إطلاق الآية وغيرها، والقدر المتيقّن من الخارج عنها هو الزنا.

(مسألة ١) قوله: ولايعتبر الحولان في ولد المرضعة على الأقوى.

أقول: لكنّه هو الأحوط، ولايخلو عن قوّة.

قوله: الشرط الخامس... ولايبعد كون الأثر هو الأصل.

أقول: كما يستفاد ذلك من بعض الأحاديث.

قوله: الشرط الخامس... فهو أن يرتضع منها خمس عشرة رضعة كاملة.

أقول: وقيل عشر رضعات، والأقوى ما ذكره في المتن من عدم كفاية العشرة واعتبار خمسة عشر رضعة.

(مسألة ٥) قوله: توالي الرضعات... ومطلقاً على الأحوط.

أقول: بل الظاهر كون الفصل بالرضعة غير التامّة أيضاً قادحاً لنشر الحرمة.

(مسألة١٢) قوله: بل ورضاعاً على الأحوط.

أقول: وهو الظاهر.

تنبيه

(مسألة ٤) قوله: الحقّ هو الثاني.

أقول: لكون العنوان المحرّم في الكتاب والسنّة هي العناوين السبعة لا غيرها

ممّا يتّحد معها في الخارج من العناوين الأُخر. فلو انفكّ ذلك العنوان عن العنوان المحرّم لم يبق وجه لكونه محرّماً.

(مسألة ٤) قوله: ثامنها... لأنّها جدّتك من طرف أبيك.

أقول: أُمّ العمّ والعمّة لك لايلازمها أن تكون جدّة لك في النسب، بل ربّما تكون غير جدّتك، كما إذا كان عمّك وعمّتك أخاً وأُختاً لأبيك من طرف الأب فقط لا من طرف الأُمّ، وكانت أُمّهما غير أُمّ أبيك. وكذلك أُمّ الخال والخالة في النسب لايلازمها أن تكون جدّة لك، بل ربّما تكون غير جدّتك، كما إذا كان الخال والخالة أخاً وأُختاً لأبيك من طرف الأب.

والأولى في مفروض المسألة أن يقال: إنّها إمّا جدّتك أو زوجة جدّك، وكلاهما محرّمان عليك في النسب.

(مسألة ٧) قوله: الأقوى أنّه تقبل شهادة النساء العادلات.

أقول: لإطلاق الأدلّة؛ لا سيّما ما دلّ على اعتبار قول النساء فيما لايجوز النظر إليه للرجال ولا دليل يخصّصه بغير الرضاع، إلّا ما أشار إليه من المرسل في «المبسوط».

لكنّ المشهور خلافه، بل خالفه الشيخ بنفسه في باب الشهادات من «المبسوط».

القول في المصاهرة وما يلحق بها

(مسألة ٢) قوله: لايخلو من إشكال.

أقول: فيه إشكال، بل منع من حيث إنّ عمومات النكاح إمضاء لما سبق إليه بناء العقلاء.

والنكاح في الطفولية في سنّ لايترتّب عليه فائدة النكاح ـ وهي الاستمتاع

والاستيلاء ـ إنّما يسوغ عند العقلاء إذا كان مطلقاً دائمياً يرجى استمراره إلى ما بعد زمان قابلية الاستمتاع. والنكاح بساعة أو ساعتين في الطفولية في سنّ لايترتّب عليه فائدة النكاح أصلاً غير معهود عندهم. وما هو المنظور منه عندنا من صيرورة أُمّ الصغيرة محرماً ليس من فوائد النكاح عند العقلاء بما هم عقلاء، بل هو حكم شرعي استقلّ الشرع به.

وممّا ذكرنا يعلم: أنّ أدلّة نكاح المتعة لو كان لها إطلاق انصرف إلى غير نكاح الصغيرة بساعة أو ساعتين؛ لاسيّما أنّ المتعة ـ كما يعلم من لفظها ـ إنّما هي للاستمتاع، فيستبعد شمولها لساعة وساعتين في سنّ لايصلح للاستمتاع رأساً.

(مسألة ٥) قوله: أو زنى الابن بامرأة الأب لم تحرم على أبيه.

أقول: يدلّ عليه النصوص.

(مسألة ٧) قوله: بنى على صحّته.

أقول: المسألة مشكلة؛ لابتنائها على عدم جريان الاستصحاب في الأمرين المجهول تقدّم أحدهما على الآخر وتأخّره عنه. والأظهر فيه التفصيل وابتناؤها ثانياً على جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية للمخصّص، وإن كان الأقرب في المسألة صحّة العقد؛ لعدم صلاحية استصحاب عدم حدوث العقد إلى ما بعد الوطء ـ وإن كان الوطء معلوم التاريخ ـ لإثبات تأخّر العقد ووقوعه على بنت الموطوءة ـ مثلاً ـ لكونه مثبتاً.

والظاهر: جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية للمخصّص، فيرجع إلى عمومات صحّة النكاح.

(مسألة ٨) قوله: وكذا العكس على الأقوى.

أقول: لقوّة النصوص الدالّة عليه سنداً وعملاً.

(مسألة ٩) قوله: على الأقوى تتوقّف صحّته على إجازتهما.

أقول: لكون التوقّف على الإذن لايستلزم البطلان على تقدير عدم الإذن، بل يكون فضولياً إذا لحقه الإذن، كما في أصل العقد الفضولي.

(مسألة١٠) **قوله: الظاهر أنّه لا فرق في العمّة والخالة بين الدنيا منهما والعليا.**

أقول: لصدق العمّة والخالة على العلياء أيضاً.

(مسألة١٢) **قوله: ليس حقّاً لهما كالخيار.**

أقول: بل هو نظير وجوب إكرام الوالدين وإطاعتهما وحرمة إيذائهما؛ فإنّه لايسقط بإسقاط، كما يشير إليه ما ورد في الحديث من أنّه لأجل إجلال العمّة والخالة، ولا أقلّ من احتماله.

(مسألة١٣) **قوله: وشكّ في السابق منهما.**

أقول: هذا إذا كان الشكّ طارئاً بعد وقوع العقدين بنحو الشكّ بعد الفراغ عن العمل. وأمّا إن كان الشكّ حين العمل فلابدّ في الحكم بالصحّة من إحراز عدم وقوع عقد بنت الأخ في زمان نكاح العمّة ولو بالاستصحاب. وذلك إنّما يجري إذا كان زمان نكاح العمّة معلوماً وكان الشكّ في زمان نكاح بنت الأخ، دون العكس ودون ما إذا كان كلاهما مجهولين.

(مسألة١٦) **قوله: والأقوى تعيين السابق بالقرعة.**

أقول: فيه تأمّل.

(مسألة١٧) **قوله: فإن كان المهران مثليين.**

أقول: أي كلّيين في الذمّة.

(مسألة١٨) **قوله: أو إحداهما من زنا.**

أقول: لصدق الأُختين عليهما حقيقةً.

(مسألة١٩) **قوله: ما لم تنقض عدّتها.**

أقول: لأنّ المطلّقة رجعياً بحكم الزوجة.

(مسألة١٩) قوله: لايجوز على الأحوط.

أقول: لصحيح ابن سعيد[١] المؤيّد بغيره. ووجه الجواز رمي الحديث بالشذوذ، كما ذكروه في «السرائر»، فلايترك الاحتياط.

(مسألة٢١) قوله: وإن كانت مصرّة على ذلك.

أقول: لخبر عبّاد بن صهيب[٢] المنجبر بعمل الأصحاب.

(مسألة٢٢) قوله: من زنى بذات بعل دواماً أو متعةً حرمت عليه أبداً.

أقول: وهو المشهور، بل المجمع عليه بين الأصحاب، وإن لم يوجد له نصّ سوى كونه في «فقه الرضا» المنسوب إلى الرضاعليه السلام[٣].

(مسألة٢٣) قوله: لو زنى بامرأة في العدّة الرجعية.

أقول: ولكون المرأة في العدّة الرجعية بحكم الزوجة، كما دلّ عليه النصّ والفتوى.

(مسألة٢٤) قوله: ولا تحرم على المفعول أُمّ الفاعل وبنته وأُخته على الأقوى.

أقول: وإن نسب التحريم إلى قائل لم يعرف، لكنّه لا دليل عليه.

(مسألة٢٥) قوله: أمّا الطارئ على التزويج فلايوجبها.

أقول: يدلّ على إيجابها لبطلان النكاح مرسلة ابن أبي عمير[٤]، وهي معتبرة

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٠: ٤٨٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ٢٧، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٠: ٤٣٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٢، الحديث ١.

٣ ـ الفقه المنسوب للإمام الرضاعليه السلام: ٢٤٣.

٤ ـ وسائل الشيعة ٢٠: ٤٤٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٥، الحديث ٢.

سنداً، وعن ابن سعيد في «الجامع» العمل بها.

ولكن المشهور عدم إيجابها لبطلان العقد إذا وقع بعده؛ للمستفيضة الواردة في «الوسائل» من أنّه «لايحرّم الحرام الحلال»[١]. والمراد به عدم انحلال العقد السابق بالحرام اللاحق له.

القول في النكاح في العدّة وتكميل العدد

(مسألة ١) قوله: من نكاح دائم أو منقطع أو من وطء شبهة.

أقول: لكون موضوع الحكم في النصوص هو النكاح في العدّة مطلقاً.

(مسألة ٤) قوله: لو كانت المرأة في عدّة الرجل جاز له العقد عليها في الحال.

أقول: لكون الصريح أو منصرف النصوص الواردة في المنع عن التزويج في العدّة هو تزويج غير الزوج صاحب العدّة.

(مسألة ٥) قوله: بل لايخلو من قوّة.

أقول: لإطلاق النصوص، ولكن لايبعد انصرافها إلى خصوص الدخول الواقع في مدّة العدّة؛ لمناسبة الحكم والموضوع.

القول في الكفر

قوله: أشهرها المنع في النكاح الدائم والجواز في المنقطع.

أقول: عن الشيخ في «المبسوط» قال: قد أجاز أصحابنا كلّهم التمتّع بالكتابية ووطءها بملك اليمين.

---

١ ـ راجع وسائل الشيعة ٢٠: ٤٢٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها، الباب٨.

(مسألة ٥) قوله: وإلّا انكشف أنّها بانت منه عند الارتداد.

أقول: فإنّ المستفاد من النصوص: أنّ اقتران كفر الزوج وإسلام الزوجة لو تحقّق في الرجعية صارت الزوجية معلّقة على انقضاء العدّة؛ فإن أسلم الزوج في العدّة لم تبطل الزوجية، وإلّا بطلت. فيشمل الحكم جميع أقسام الكفر حتّى الارتداد عن ملّة. وأمّا الارتداد عن فطرة فدلّت النصوص على بينونة زوجة المرتدّ الفطري بمجرّد الارتداد.

القول في النكاح المنقطع

قوله: ويقال له المتعة والنكاح المؤجّل.

أقول: وهو سائغ في دين الإسلام بإجماع المسلمين، وقد دلّت الآية على مشروعيته، وأنّ المسلمين كانوا يفعلون من غير نكير في زمن النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم، وكذا في خلافة أبي بكر ومدّة من خلافة عمر. وقد اشتهر بين الفريقين: أنّه صعد المنبر وقال: «متعتان كانتا على عهد رسول الله، أنا أنهى عنهما وأُحرّمهما وأُعاقب عليهنّ: متعة الحجّ ومتعة النساء»[1].

(مسألة ٣) قوله: لايجوز تمتّع المسلمة بالكافر.

أقول: لكونه نكاحاً؛ فيشمله حكم عدم جوازه.

(مسألة ٤) قوله: لايتمتّع على العمّة ببنت أخيها.

أقول: لشمول ما دلّ على عدم جواز النكاح في هذه الصور على التمتّع أيضاً.

(مسألة ٥) قوله: فلو أخلّ به [المهر] بطل.

---

١ ـ مستدرك الوسائل ١٤: ٤٨٣، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٣٢، الحديث ١٢.

أقول: قال في «الجواهر»: الإجماع بقسميه عليه، وفي صحيحة زرارة: «لا يكون متعة إلّا بأمرين: بأجل مسمّى، وأجر مسمّى»[١].

(مسألة ٦) قوله: فيلزم على الزوج دفعه إليها بعده لو طالبته.

أقول: لصيرورته ملكاً لها بالعقد بالفعل، كما اقتضى زوجيتها بالفعل، وقوله: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[٢]، واستفاضت النصوص في نزولها في المتعة.

(مسألة ٦) قوله: فلو وهبها المدّة فإن كان قبل الدخول لزمه نصف المهر.

أقول: قال في «الجواهر»: وفاقاً للمشهور، بل في «جامع المقاصد» إجماع الأصحاب عليه، وفي «كشف اللثام» هو مقطوع به في كلام الأصحاب، وحكى عليه الإجماع في «السرائر»، وتدلّ عليه مقطوعة زرعة عن سماعة[٣].

(مسألة ٦) قوله: وإن كان بعده لزمه الجميع... أو أعوام.

أقول: لاستقرار ملكية المهر بالدخول.

(مسألة ٦) قوله: نعم لو لم يهب المدّة ولكنّها لم تف بها ولم تمكّنه من نفسها في تمامها كان له أن يضع من المهر بنسبتها.

أقول: وفي «الجواهر»: بلا خلاف أجده ولا إشكال؛ لكونها كالمستأجرة، وللنصوص المعتبرة المستفيضة[٤].

(مسألة ٦) قوله: ما عدا أيّام حيضها.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٤٢، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٧، الحديث ١.

٢ ـ النساء (٤): ٢٤.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٦٣، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٣٠، الحديث ١.

٤ ـ راجع وسائل الشيعة ٢١: ٦١، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٧.

أقول: لخبر إسحاق بن عمّار[1]، ولم نر مخالفاً له.

(مسألة ٦) قوله: وجهان، بل قولان.

أقول: أحدهما أنّه كالحيض؛ لكونه مانعاً من الاستمتاع، والآخر عدمه؛ لحكم الشارع بعدم جواز المجامعة في حال الحيض، بخلاف غيرها. ولعلّ الأقوى عدم الإلحاق؛ لعدم كون الحيض أمراً عرضياً، بل هو مقتضى خلقة المرأة.

(مسألة ٨) قوله: وكذا إن دخل بها وكانت عالمة بالفساد.

أقول: لما دلّ على عدم المهر للبغي. وأمّا إن كانت جاهلة فمقتضى قاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» ضمان مهر المثل.

(مسألة ٩) قوله: فلو لم يذكره متعمّداً أو نسياناً بطل متعة وانعقد دائماً.

أقول: الأظهر في صورة نسيان ذكر الأجل في عقد النكاح المنقطع التفصيل بين نسيانه بالكلّية وإنشاء النكاح المطلق، من غير تقيّد بالأجل. فالعقد محكوم بالصحّة وبكونه عقداً دائماً؛ لكونه مقتضى العقد المطلق.

وبين نسيانه لذكر الأجل بعدما كان قاصداً حين قوله «زوّجت» أو «أنكحت» لإنشاء النكاح المؤجّل.

فالتحقيق: بطلان العقد؛ لعدم تطابق الإنشاء والقصد، فما قصد لم ينشأ وما أنشأ لم يقصد.

(مسألة ١٠) قوله: أحوطهما الثاني.

أقول: وإن كان الأوّل لايخلو من وجه؛ لإمكان وقوع الفصل بين الإنشاء والمنشأ زماناً في الاعتباريات، وإن كان الإنشاء والمنشأ من قبيل الإيجاد والوجود؛ لإمكان الفصل بينهما في الوجود الاعتباري، وما هو المحال الفصل بين

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٦١، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٧، الحديث ٣.

الإيجاد والوجود الحقيقي.

لكن التحقيق هو الثاني؛ لكون المذكور في النصوص هو آخر الأجل؛ لقوله تعالىٰ: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[١].

أمّا أوّله فلم يذكر في رواية؛ فالمنصرف إليه النصوص بالنسبة إلى أوّله هو من حين العقد.

(مسألة١٣) قوله: يجوز العزل من دون إذنها في المنقطع.

أقول: قال في «الجواهر»: إجماعاً بقسميه على ذلك.

(مسألة١٣) قوله: ولكن يلحق به الولد لو حملت، وإن عزل.

أقول: قال في «الجواهر»: بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسمية عليه.

(مسألة١٥) قوله: فلو شرطا التوارث أو توريث أحدهما ففي التوريث إشكال.

أقول: ففي «الشرائع»: لو شرطا التوارث أو شرط أحدهما، قيل يلزم عملاً بالشرط وقيل لايلزم، والأوّل أشهر، واختاره الشيخ وأتباعه.

ويدلّ عليه صحيح محمّد بن مسلم عن الصادقعليه‌السلام في حديث: «**وإن اشترطا الميراث فهما على شرطهما**»[٢]. وصحيح البزنطي: «**تزويج المتعة نكاح بميراث ونكاح بغير ميراث؛ إن اشترطت الميراث كان، وإن لم تشترط لم يكن**»[٣].

وأمّا القول بعدم ثبوت الميراث مع الاشتراط فيدلّ عليه صحيح سعيد بن يسار عن أبي عبداللهعليه‌السلام قال: سألته عن الرجل يتزوّج المرأة متعة ولم يشترط

---

١ ـ النساء (٤): ٢٤.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٦٧، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٣٢، الحديث ٥.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٦٦، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٣٢، الحديث ١.

الميراث. قال عليه السلام: «**ليس بينهما ميراث؛ اشترط أو لم يشترط**»[١]

وحمله الشيخ على اشتراط سقوط الميراث. ولا يبعد فإنّ الداعي على اشتراطه عادة هو سقوط الميراث؛ لكون الزوجة المنقطعة عادة خارجة عن أهل الرجل وعياله، والداعي له عادة شرط عدم إرثها. وعلى أيّ حال: فالترجيح مع الحديثين الأوّلين؛ لكونهما موافقاً لعموم آية إرث الزوجة؛ لشمولها على المنقطعة، والقدر المتيقّن من تخصيصها المنقطعة التي لم يشترط فيها الإرث.

وليس الدليل التمسّك بعموم «**المؤمنون عند شروطهم**» حتّى ينتقض بعدم حجّيته عند اشتراط خلاف قواعد الإرث.

(مسألة١٦) قوله: وهي على الأشهر الأظهر حيضتان.

أقول: قال في «الشرائع»: وروي حيضة، وهو متروك.

ويدلّ على الحيضتين صحيح إسماعيل بن الفضل[٢]، وخبر أبي بصير[٣]، وخبر محمّد بن الفضيل[٤] منضمّاً إلى صحيح زرارة[٥].

وقد ذكر في «الجواهر» في تعيين المراد من الحيضتين خمس احتمالات:

الأوّل: اشتمال العدّة على حيضتين من أوّلهما إلى آخرهما.

الثاني: اشتمال العدّة على بعض الحيضة الأُولى وبعض الحيضة الثانية، ولو أقلّ قليل.

الثالث: اشتمال العدّة على بعض الحيضة الأُولى وتمام الحيضة الثانية.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٦٧، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٣٢، الحديث ٧.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢١: ١٩، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٤، الحديث ٨.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٥٦، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٣، الحديث ٦.

٤ ـ وسائل الشيعة ٢٢: ٢٥٧، كتاب الطلاق، أبواب العِدَد، الباب ٤٠، الحديث ٥.

٥ ـ وسائل الشيعة ٢٢: ٢٧٥، كتاب الطلاق، أبواب العِدَد، الباب ٥٢، الحديث ٢.

الرابع: اشتمال العدّة على بعض الحيضة الثانية وتمام الحيضة الأُولى.

الخامس: اشتمال العدّة على بعض الحيضة من أحدهما وتمامها من الآخر من غير تعيين.

قال: والذي ينساق إلى الذهن الأوّل.

أقول: ويؤيّد القول الأوّل: أنّ مدّة العدّة بناءً على المعنى الأوّل قابل للانطباق على مدّة عدّتها إن كانت المرأة لا تحيض؛ أي خمسة وأربعون يوماً.

(مسألة١٦) قوله: وإن كانت في سنّ من تحيض ولا تحيض فعدّتها خمسة وأربعون يوماً.

أقول: ففي «الجواهر» إجماعاً بقسميه ونصوصاً. قال: وأمّا غير مستقيمة الحيض أو المسترابة فيه لرضاع ونحوه فقد يقوّى: أنّ العدّة أسبقهما على حسب ما سمعته في الطلاق. وربّما يشهد له خبر «قرب الإسناد»[1].

(مسألة١٦) قوله: وأمّا عدّتها من الوفاة.

أقول: قال في «الجواهر»: وإن لم يدخل بها إجماعاً.

(مسألة١٦) قوله: فأربعة أشهر وعشرة أيّام إن كانت حائلاً.

أقول: قال في «الجواهر»: وفاقاً للمشهور؛ للآية في وجهٍ، وصحيح ابن الحجّاج وصحيح زرارة ومرسل الحلبي[2].

(مسألة١٦) قوله: وأبعد الأجلين منها ومن وضع حملها إن كانت حاملاً كالدائمة.

أقول: فالأحوط مراعاة أبعد الأجلين، قال في «الجواهر»: بلا خلاف

---

١ ـ قرب الإسناد: ٣٦١، وسائل الشيعة ٢١: ٥٣، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢٢، الحديث٦.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٢: ٢٧٥، كتاب الطلاق، أبواب العِدَد، الباب ٥٢، الحديث١ و٢ و٤.

ولا إشكال؛ عملاً بالعامّين.

(مسألة١٨) قوله: يجوز التمتّع بالزانية على كراهية.

أقول: المشهور كما في «الجواهر»[١] والحدائق[٢]: أنّه يكره التزويج بالزانية قبل أن تتوب، خلافاً للشيخين والصدوق وبعض الفقهاء.

قال الشيخ المفيد في «المقنعة»: فإن فجرها ـ وهي غير ذات بعل ـ ثمّ تاب من ذلك وأراد أن ينكحها بعقد صحيح جاز له ذلك بعد أن تظهر منها التوبة أيضاً[٣].

وقال الشيخ في «النهاية» باب الكفاءة في النكاح: ولا بأس أن يتزوّج الرجل بامرأة قد علم منها الفجور إذا تابت وأقلعت.

لكنّه قال في أوائل باب المتعة: لا بأس أن يتمتّع الرجل بالفاجرة، إلّا أنّه يمنعها بعد العقد من الفجور.

وقال الصدوق في «المقنع»[٤]: ولا تتزوّج الزانية ولا تزوّج الزاني حتّى تعرف منهما التوبة؛ فإنّ الله ـ عزّوجلّ ـ يقول: ﴿ٱلزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[٥].

لكنّه قال في «علل الشرائع»[٦]: الذي اعتمد عليه وأفتى به في هذا المعنى: ما حدّثني به... عن رفاعة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يزني قبل أن يدخل بأهله، أيرجم؟ قال: «لا». قلت: يفرّق بينهما إذا زنى قبل أن يدخل بها؟ قال: «لا».

---

١ ـ جواهر الكلام ٣٠: ١٣٩.

٢ ـ الحدائق الناضرة ٢٣: ٤٩١.

٣ ـ المقنعة: ٥٠٤.

٤ ـ المقنع: ٣٠٦.

٥ ـ النور (٢٤): ٣.

٦ ـ علل الشرائع: ٥٠٢.

أمّا تحقيق المسألة: فقد قال الله تعالىٰ: ﴿اَلزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُها إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾.

قال في «الجواهر»[١]: الآية إنّما يراد بها الإخبار على قياس قوله تعالىٰ: ﴿اَلْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ... وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ﴾[٢]؛ خصوصاً ما ورد: «أنّ الخبث هو الزنا والخبيث هو الزاني».

ثمّ قال: «إنّ إرادة التحريم عنها يقتضي أن يباح للمسلم الزاني نكاح المشركة وللمسلمة الزانية نكاح المشرك، ولا ريب في بطلانه؛ للإجماع على أنّ التكافؤ في الإسلام شرط في النكاح»[٣].

ثمّ قال: «وحيث كان المراد بما في صدرها ذلك ـ أي الإخبار ـ لزم أن يكون المراد من التحريم في آخرها الإخبار عن حال المؤمنين بامتناعهم عمّا يرتكبه غيرهم من المشركين، وفسّاق المسلمين من الميل إلى الزواني وعدم المبالاة من نكاحهنّ؛ إذ لا مناسبة ظاهرة بين نهي المؤمنين والإخبار عن عدم امتناع الفسّاق عنها حتّى يجمع بينهما بالعطف. بخلاف الإخبار؛ فإنّ المناسبة الحسنة للتعاطف بينهما ظاهرة»[٤].

وأمّا أخبار المسألة على ستّة أقسام:

القسم الأوّل: ما دلّ على النهي عن تزويج من اشتهر بالزنا من الرجال والنساء ما لم يعرف منه التوبة؛ وهي رواية صحيحة الحلبي، صحيحة زرارة، رواية

---

١ ـ جواهر الكلام ٢٩: ٤٤٠.

٢ ـ النور (٢٤): ٢٦.

٣ ـ جواهر الكلام ٢٩: ٤٤١.

٤ ـ جواهر الكلام ٢٩: ٤٤٢.

محمّد بن مسلم، وموثّقة حكم بن حكيم[١].

القسم الثاني: ما دلّ على جواز التزويج بالزانية؛ وهي صحيحة عباد بن صهيب، رواية زرارة، رواية علي بن يقطين، رواية أُخرى لزرارة، رواية سعد بن عبدالله، وصحيحة علي بن رئاب[٢].

القسم الثالث: ما دلّ على الأمر بالتفريق بين الزوجين إذا زنى الرجل قبل الدخول بزوجته؛ وهي صحيحة علي بن جعفر وصحيحة طلحة بن زيد[٣].

القسم الرابع: ما دلّ على خلاف القسم السابق وعدم التفريق بين الزوجين إذا زنى الرجل قبل الدخول بزوجته؛ وهي صحيحة رفاعة بن موسى[٤]، وأفتى بمضمونه الصدوق في «علل الشرائع».

القسم الخامس: ما دلّ على جواز تزويج الرجل بامرأة زنى بها؛ وهي صحيحة أبي بصير، صحيحة الحلبي، رواية محمّد بن مسلم، رواية هاشم بن المثنى، رواية زرارة ورواية علي بن جعفر[٥].

القسم السادس: ما دلّ على النهي عن تزوّج الرجل بامرأة زنى بها قبل أن

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٠: ٤٣٨، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها، الباب ١٢، الحديث ١ و٢ و٣ و٤.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٠: ٤٣٦، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها، الباب ١٢، الحديث ١ و٢ و٣ و٤ و٥ و٦.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٢٣٦، كتاب النكاح، أبواب العيوب والتدليس، الباب ١٧، الحديث ٢ و٣.

٤ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٢٣٦، كتاب النكاح، أبواب العيوب والتدليس، الباب ١٧، الحديث ١ و٤.

٥ ـ وسائل الشيعة ٢٠: ٤٣٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها، الباب ١١، الحديث ١ و٣ و٥ و٦ و٨ و٩.

يعلم توبتها؛ وهي موثّقة عمّار، مرسلة إسحاق وصحيحة أبي بصير[١].

والجمع بينها على نحوين:

الأوّل: تقييد الأخبار المجوّزة بالأخبار الناهية عن تزويج المشهورات. والأخبار الدالّة على النهي عن تزويج الزانية قبل العلم بتوبتها. لكنّه قال في «الجواهر»: «**عدم معروفية القائل بتخصّص الحرمة بالمشهورة خاصّة**»[٢].

الثاني: كون الأخبار الناهية بمعنى الكراهة، كما أفتى به المشهور، بقرينة الأخبار المجوّزة وإشعار لفظة «لاينبغي» في صحيحة أبي الصباح: «**من أُقيم عليه حدّ الزنا أو شهر به لاينبغي لأحد أن يناكحه حتّى يعرف منه التوبة**»[٣].

والظاهر رجحان الثاني، وإن كان الأوّل أوفق بالاحتياط.

القول في العيوب الموجبة لخيار الفسخ والتدليس

قوله: نعم في الحادث بعد العقد إذا لم يبلغ حدّاً لايعرف أوقات الصلاة تأمّل وإشكال.

أقول: قال في «المسالك» ـ كما في «الحدائق»[٤] ـ: فإن كان لايعرف أوقات الصلاة فلها الفسخ، وإن كان يعرف فأكثر المتقدّمين ـ كالشيخ وأتباعه ـ على عدم الفسخ. ويستدلّ له برواية علي بن أبي حمزة[٥]. ورواها في «الفقيه» مرسلة، وأفتى

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٠: ٤٣٣، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها، الباب ١١، الحديث ٢ و٤ و٧.

٢ ـ جواهر الكلام ٢٩: ٤٤٤.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢٠: ٤٣٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٣، الحديث ٢.

٤ ـ الحدائق الناضرة ٢٤: ٣٣٥.

٥ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٢٢٥، كتاب النكاح، أبواب العيوب والتدليس، الباب ١٢، الحديث ١.

به أبوه في الرسالة كما في «المختلف»، ونقله عنه في «الحدائق»[١]، وكذا في «الفقه الرضوي» كما في «الجواهر»[٢].

قوله: الخصاء؛ وهو سلّ الخصيتين.

أقول: أي إخراجهما.

قوله: والجبّ؛ وهو قطع الذكر بشرط أن لايبقي منه ما يمكن معه الوطء، ولو قدر الحشفة.

أقول: في «الجواهر»: لا أجد فيه خلافاً، بل عن «المبسوط» و«الخلاف» نفي الخلاف فيه.

قوله: وأمّا اللاحق به ففيه تأمّل.

أقول: في «الجواهر»: لم نعرف دليلاً معتدّاً له.

(مسألة ١) قوله: إذا تبيّن وجودها قبل العقد.

أقول: ففي «الجواهر»[٣]: وأمّا ما يتجدّد بعد العقد والوطء فالمشهور نقلاً وتحصيلاً: أنّه لايفسخ، بل لا أجد فيه خلافاً من العامّة والخاصّة إلّا من «المبسوط»؛ لصريح صحيح عبد الرحمان[٤]، وصحيح أبي عبيدة[٥]، وخبري الحسن بن صالح والكناني[٦]، وصحيح ابن مسلم، وخبر رفاعة[٧].

---

١ ـ الحدائق الناضرة ٢٤: ٣٣٧.

٢ ـ جواهر الكلام ٣٠: ٣٢٢.

٣ ـ جواهر الكلام ٣٠: ٣٤١.

٤ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٢٠٧، كتاب النكاح، أبواب العيوب والتدليس، الباب ١، الحديث ١.

٥ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٢١١، كتاب النكاح، أبواب العيوب والتدليس، الباب ٢، الحديث ١.

٦ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٢٠٨، كتاب النكاح، أبواب العيوب والتدليس، الباب ١، الحديث ٣ و ٤.

٧ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٢١٤، كتاب النكاح، أبواب العيوب والتدليس، الباب ٢، الحديث ٧ و ٢.

(مسألة ٣) قوله: ليس الجذام والبرص من عيوب الرجل الموجبة لخيار المرأة على الأقوى.

أقول: وإن ذهب إليه ابن البرّاج في «المهذّب»، ومال إليه الشهيد في «المسالك» وتمسّك بصحيحة الحلبي[١].

واستشكل في شمول إطلاقها للرجل في «الحدائق»[٢].

(مسألة ٤) قوله: نعم الظاهر أنّ الجهل بالخيار بل والفورية عذر.

أقول: فإنّ العمدة في الدليل على فورية الخيار هو الإجماع، كما ذكره في «الجواهر»[٣].

والقدر المتيقّن منه غير صورة الجهل بالخيار أو فوريته. فالمرجع في هذه الصورة إطلاق أدلّة الخيار.

(مسألة ٥) قوله: ويثبت بها العيب؛ حتّى العنن على الأقوى.

أقول: مقتضى التحقيق في العنن اشتراط حكم الحاكم به بالتأجيل سنة كاملة، كما سيأتي في المسألة الآتية، فلايجوز للحاكم الحكم على طبق البيّنة إذا قامت على العنن إلّا بعد سنة كاملة.

(مسألة ٦) قوله: لو ثبت عنن الرجل فإن صبرت فلا كلام.

أقول: في «الجواهر»[٤]: من غير فرق بين العنن السابق على العقد والحادث بعده، بلا خلاف معتدّ به أجده فيه، بل عن جماعة الإجماع عليه،

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٢٠٩، كتاب النكاح، أبواب العيوب والتدليس، الباب ١، الحديث ٦.

٢ ـ الحدائق الناضرة ٢٤: ٣٣٩.

٣ ـ جواهر الكلام ٣٠: ٣٤٣.

٤ ـ جواهر الكلام ٣٠: ٣٥٩.

وهـو الحجّة. مضافاً إلى صحيح أبي حمزة[١]، وصحيح محمّد بـن مسلم[٢]، وخبر أبي‌البختري[٣]: «إنّ علياًعليه‌السلام كان يقول: يؤخّر العنين سنة من يوم مرافعة امرأته، فإن خلص إليها، وإلّا فرّق بينهما».

(مسألة ٩) قوله: فإن كان قبل الدخول فلا مهر لها.

أقول: في «الجواهر»: «بلا خلاف ولا إشكال نصّاً وفتوىً، إلّا في العـنن؛ لدليل عليه بخصوصه»[٤]. قال في «الشرائع»: ولو كـان بـعده كـان لهـا المسـمّى بلاخلاف معتدّ به أجده فيه، بل حكى بعضهم الإجماع عليه.

(مسألة ٩) قوله: إلّا في العنن فإنّها تستحقّ عليه نصف المهر المسمّى.

أقول: في «الجواهر»[٥]: بلاخلاف معتدّ به، ولصحيح أبي حمزة[٦].

(مسألة ١١) قوله: والظاهر تحقّقه أيضاً بالسكوت عن العيب مع العلم به وخفائه عن الزوج واعتقاده بالعدم.

أقول: كما هو صريح جماعة من الأصحاب، قال في «الجـواهـر»: «الذي يظهر من نصوص المقام، بل هو صريح جماعة من الأصحاب تحقّقه هنا»[٧].

ويدلّ عليه صحيح الحلبي المذكور صدره في الباب الأوّل وذيله في الباب

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٢٣٣، كتاب النكاح، أبواب العيوب والتدليس، الباب ١٥، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٢٣١، كتاب النكاح، أبواب العيوب والتدليس، الباب ١٤، الحديث ٥.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٢٣٢، كتاب النكاح، أبواب العيوب والتدليس، الباب ١٤، الحديث ٩.

٤ ـ جواهر الكلام ٣٠: ٣٤٩.

٥ ـ جواهر الكلام ٣٠: ٣٦٠.

٦ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٢٣٣، كتاب النكاح، أبواب العيوب والتدليس، الباب ١٥، الحديث ١.

٧ ـ جواهر الكلام ٣٠: ٣٦٢.

الثاني من أبواب العيوب والتدليس في «الوسائل»[١]، وخبر محمّد بن مسلم[٢]، وصحيح داود بن سرحان[٣].

(مسألة١٢) قوله: من يكون تدليسه موجباً للرجوع عليه بالمهر هو الذي يسند إليه التزويج.

أقول: فإنّ المراد من التدليس هنا هو التدليس في التزويج، فلايسند إلّا إلى من أُسند إليه التزويج.

(مسألة١٢) قوله: ومثلهم على الظاهر بعض الأجانب ممّن له شدّة علاقة وارتباط بها؛ بحيث لا تصدر إلّا عن رأيه.

أقول: محلّ إشكال؛ فإنّ مجرّد المتابعة في الرأي والركون إليه لايوجب صدق استناد التزويج إليه.

(مسألة١٣) قوله: ثمّ أوقعه مبنياً على ما ذكر كان بمنزلة الاشتراط.

أقول: إذا كان في لفظ العقد إشارة إلى البناء المذكور؛ بأن يقول: «زوّجت المرأة المعلومة» وأراد بها المرأة الموصوفة بما ذكر قبل العقد.

وأمّا لو أراد بها ذات تلك المرأة من غير كونها موصوفة بتلك الصفة فلايوجب التخلّف عن الصفة الخيار لا محالة.

(مسألة١٤) قوله: ليس من التدليس الموجب للخيار سكوت الزوجة أو وليها.

أقول: لما تقدّم في المسألة السابقة من أنّ الخيار في غير العيوب الموجبة للخيار إنّما هو في صورة الاشتراط في العقد.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٢٠٩، كتاب النكاح، أبواب العيوب والتدليس، الباب١، الحديث٦، والباب٢، الحديث٥.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٢١٤، كتاب النكاح، أبواب العيوب والتدليس، الباب٢، الحديث٧.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٢١٣، كتاب النكاح، أبواب العيوب والتدليس، الباب٢، الحديث٦.

(مسألة١٦) قوله: كان له أن ينقص من مهرها شيئاً؛ وهو نسبة التفاوت بين مهر مثلها بكراً وثيّباً.

أقول: في «الجواهر»[1]: على المشهور بين الأصحاب؛ لصحيح محمّد بن جزك[2].

(مسألة١٦) قوله: وهو نسبة التفاوت بين مهر مثلها بكراً وثيّباً.

أقول: ذكروه في «الشرائع» و«القواعد» وغيرهما. والدليل عليه كما في «الجواهر»: أنّه فوّته المدلّس باعتبار أنّه بَذَل المسمّى في مقابلة الوصف بالبكارة، ولم يكن كذلك؛ فيلزم التفاوت، كأرش ما بين كون المبيع صحيحاً ومعيباً.

(مسألة١٦) قوله: والأحوط في صورة العلم بتجدّد زوالها.

أقول: بل لا إشكال في صورة العلم بتجدّد زوالها بعد العقد أنّه ليس له الفسخ ولا تنقيص المهر، بل وكذلك في صورة احتماله أيضاً؛ لعدم ثبوت موجب الفسخ ولا تنقيص المهر.

اللهمّ إلّا أن يشترط في العقد بقاء البكارة إلى حين العرس. وأمّا مطلق اشتراط البكارة فمعناه اشتراطه بالفعل حين العقد، لا الزمان المستقبل بعد العقد.

فصل في المهر

(مسألة ١) قوله: بل الظاهر صحّة جعله حقّاً مالياً.

أقول: أي يبذل بإزائه المال. وإن كان الحقّ قسيماً للملك فالظاهر جواز جعله مهراً بجواز جعله عوضاً في المعاوضات المالية المحضة. ففي النكاح الذي ليس حقيقته المعاوضة بطريق أولى.

---

١ ـ جواهر الكلام ٣٠: ٣٧٧.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٢٢٣، كتاب النكاح، أبواب العيوب والتدليس، الباب ١٠، الحديث ٢.

وأمّا الحقّ غير القابل للنقل والانتقال ـ كحقّ الخيار والشفعة ـ لكنّه يمكن جعل إسقاطه عوضاً في المعاملة، ففي جواز جعله مهراً إشكال؛ من حيث عدم كونه قابلاً للتنصيف إذا احتاج إليه للطلاق قبل الدخول ونحوه.

مضافاً إلى خبر حمّادة بنت الحسن أُخت أبي عبيدة الحذّاء قالت: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل تزوّج امرأة وشرط لها أن لايتزوّج عليها، ورضيت أنّ ذلك مهرها، فقال أبو عبدالله عليه السلام: «**هذا شرط فاسد، لايكون النكاح إلّا على درهم أو درهمين**»[1].

(مسألة ٢) قوله: نعم فيما إذا كان الزوج غير مسلم تفصيل.

أقول: ففي «الشرائع»: لو عقد الذمّيان على خمر أو خنزير صحّ؛ لأنّه يملكانه. قال في «الجواهر»: بمعنى إقرارهم على ما في أيديهم وإلزامهم بما ألزموا به أنفسهم.

(مسألة ٣) قوله: لايعتبر فيه التعيين الذي يعتبر في البيع ونحوه.

أقول: فإنّ الثابت من النصّ هو نهي النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع الغرر، وعدم ثبوت نهي النبي عن الغرر مطلقاً حتّى يشمل الصداق.

(مسألة ٤) قوله: ذكر المهر ليس شرطاً في صحّة العقد الدائم.

أقول: في «الجواهر»: لا خلاف فيه، بل الإجماع بقسميه عليه. مضافاً إلى ظاهر آية ﴿لَا جُنَاحَ...﴾[2]، والنصوص المستفيضة أو المتواترة.

(مسألة ٤) قوله: لو صرّح بعدم المهر صحّ.

أقول: مع إرادة نفي المهر المسمّى في العقد. وأمّا لو أرادت نفي المهر ـ ولو

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٢٧٥، كتاب النكاح، أبواب المهور، الباب ٢٠، الحديث١.

٢ ـ البقرة (٢): ٢٣٦.

بعد الدخول ـ قال في «الجواهر»: لا خلاف ولا إشكال في فساد الشرط، بل المعروف فساد العقد؛ لصحيح الحلبي[١].

ثمّ استظهر من كلام الشيخ فساد الشرط دون العقد. والمعروف بين الأصحاب عدم فساد العقد بفساد الشرط فيه.

ثمّ قال: ولايخلو عن قوّة.

(مسألة ٥) قوله: وكذا لو مات أحدهما قبله.

أقول: ويدلّ عليه صحيح الحلبي[٢].

(مسألة ٦) قوله: الأحوط في مهر المثل هنا التصالح فيما زاد عن مهر السنّة.

أقول: قال في «الجواهر»: المشهور نقلاً وتحصيلاً، بل عن «الغنية» وفخر المحقّقين الإجماع عليه: هو ردّ ما تجاوز عن مهر السنّة، قال: وهو الحجّة. مضافاً إلى موثّق أبي بصير[٣].

(مسألة ٨) قوله: سقط ما سمّى لأبيها؛ فلايستحقّ الأب شيئاً.

أقول: ذلك إذا كان بإزاء التزويج، فيكون جزءاً من المهر. وأمّا إذا كان من قبيل الشرط في التزويج فالظاهر أنّه لا إشكال فيه؛ لجريان «المؤمنون عند شروطهم» في عقد التزويج، كما ذكر في خبر محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام[٤]، وخبر منصور بزرج عن العبد الصالح عليه السلام[٥].

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٠: ٢٦٤، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، الباب ٢، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٣٣٢، كتاب النكاح، أبواب المهور، الباب ٥٨، الحديث ٢٢.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٢٧٠، كتاب النكاح، أبواب المهور، الباب ١٣، الحديث ٢.

٤ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٢٩٦، كتاب النكاح، أبواب المهور، الباب ٣٧، الحديث ١.

٥ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٢٧٦، كتاب النكاح، أبواب المهور، الباب ٢٠، الحديث ٤.

(مسألة١٣) قوله: أمّا في طرف الكثرة فلايمضى حكمها فيما زاد على مهر السنّة، وهو خمسمائة درهم.

أقول: في «الجواهر»: بلا خلاف أجده في شيء من ذلك، بل الإجماع بقسميه عليه.

(مسألة١٤) قوله: لو مات أحد الزوجين قبل الدخول فالأقوى تنصيف المهر... والأحوط الأولى التصالح؛ خصوصاً في موت الرجل.

أقول: في المسألة أقوال:

الأوّل: التفصيل بين موت الزوج وموت الزوجة؛ فإن مات الزوج قبل الدخول وجب إعطاء المهر إلى الزوجة كاملاً، وإن ماتت الزوجة قبل الدخول وجب إعطاء نصف المهر. وهو قول الشيخ في «النهاية» و«التهذيب» وابن البرّاج والكيدري.

الثاني: يجب إعطاء المهر كاملاً؛ سواء مات الزوج قبل الدخول أو الزوجة. وهو قول ابن البرّاج في «المهذّب» وابن حمزة وابن إدريس والعلّامة في «المختلف»، وهو المشهور بين الفقهاء كما ذكره الشهيد الثاني في «شرح اللمعة».

الثالث: تنصيف المهر حتّى مع موت الزوج قبل الدخول. وقد نسب هذا القول في «المختلف» إلى الصدوق في «المقنع»، لكن عبارة «المقنع» ـ كما في النسخة المطبوعة القديمة والنسخة المطبوعة الجديدة ـ لايفيد ذلك، بل أفتى بعدم تنصيف المهر بموت الزوج. ثمّ قال: وفي حديث آخر: «**إن لم يكن دخل بها وقد فرض لها مهراً فلها المهر**»[1].

وأمّا ما اُضيف إليها في «المختلف» بعد ذلك من جملة: «وهو الذي اعتمده

---

١ ـ المقنع: ٣٥٧.

وأفتى به» فليس في النسخ الموجودة من «المقنع». كما في نسخة صاحب «الحدائق» أيضاً.

وهذا القول اختاره في «الحدائق»، وقال: «وهو ظاهر صاحبي «الكافي» و«الفقيه»؛ حيث إنّهما اقتصرا في نقل أخبار المسألة على أخبار التنصيف، ولم ينقلا شيئاً من أخبار وجوب الجميع. وإلى هذا يميل كلام المحدّثين صاحب «الوافي» وصاحب «الوسائل» والسيّد السند في «شرح النافع»، وهو الأقرب عندي»[1].

وأمّا أحاديث المسألة: فالدالّة منها على تنصيف المهر مع فوت الزوج قبل الدخول فكثيرة يبلغ عددها ستّة عشر حديثاً، نقلها في «الحدائق»، ثمّ قال: ويؤيّده الروايات الكثيرة الدالّة على أنّه لايوجب المهر إلّا الوقاع في الفرج.

والدالّة منها على عدم تنصيف المهر مع فوت الزوج فهي ستّة أحاديث.

وأمّا بالنسبة إلى فوت المرأة فالأحاديث متّفقة على التنصيف.

أمّا وجه الجمع بين الطائفتين من الأحاديث: ففيه طريقان:

أحدهما: ما ذكره الشيخ في «التهذيب» من حمل الأحاديث الدالّة على التسوية بين موت كلّ واحد من الزوجين في وجوب نصف المهر على الاستحباب.

الثاني: ما ذكره في «الوسائل» وتبعه في «الحدائق»؛ وهو حمل ما دلّ على عدم التنصيف مع موت الزوج على التقية.

قال في «الوسائل»: لتواتر تلك الأحاديث ـ أي الأحاديث الدالّة على التنصيف مع فوت الزوج ـ ووضوحها وثقة رواتها.

إلى أن قال: ولايخفى قوّة تلك الأحاديث:

---

١ ـ الحدائق الناضرة ٢٤: ٥٥٤.

أمّا أوّلاً: فلكثرتها وقلّة ما عارضها.

وأمّا ثانياً: فلرواية ثقاة الرواة لها، وكون رواتها أوثق وأورع وأكثر.

وأمّا ثالثاً: فلاعتضادها بأحاديث كثيرة.

وأمّا رابعاً: فلقوّة دلالتها ووضوحها وصراحتها، وضعف دلالة ما عارضها وقبوله للتأويل بالحمل على الاستحباب وبحمل المهر على النصف؛ لأنّ نصف المسمّى إذا كان هو الثابت لها شرعاً يجوز أن يطلق عليه لفظ «مهرها» ولفظ «المهر»، بل كلّ المهر.

وأمّا خامساً: فلحمل ما خالفها على التقية، وهو أقوى المرجّحات.

وأمّا الترجيح بموافقة الآية فجوابه يحتاج إلى التطويل[1].

أقول: المتّفق عليه بين فقهاء أهل السنّة ـ المالكية والحنفية والشافعية والحنابلة ـ هو المهر الكامل مع موت أحد الزوجين، كما نقل عن كلّ من المذاهب الأربعة في كتاب «الفقه على المذاهب الأربعة»[2]. فلا إشكال في كون روايات عدم التنصيف موافقته للتقيّد؛ فيقرب حمل روايات عدم التنصيف على التقية.

لكنّها يمكن تضعيف روايات الدالّة على التنصيف بمخالفة المشهور كما تقدّم، وكونها مخالفة لظاهر قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُبِيناً * وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً﴾[3].

وأمّا قوله: بتواتر أحاديث التنصيف، فيجاب عنه بمنع ذلك؛ لكونها ستّة عشر حديثاً ظاهراً، لكن خمسة منها عن عبيد بن زرارة؛ فيحتمل اتّحادها،

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٣٣٢، كتاب النكاح، أبواب المهور، الباب٥٨، ذيل الحديث ٢٥.

٢ ـ الفقه على المذاهب الأربعة ٤: ١٠٨ ـ ١١٥.

٣ ـ النساء (٤): ٢٠ و ٢١.

وحديثان منها عن العلاء عن محمّد بن مسلم؛ فيقرب اتّحادهما، وحديثان منها عن علي بن رئاب عن زرارة؛ فيقرب أيضاً اتّحادهما. فالأحوط هو التصالح؛ لاسيّما في صورة موت الزوج.

(مسألة١٥) قوله: تملك المرأة الصداق بنفس العقد.

أقول: لكون مقتضى عقد النكاح صيرورة الصداق ملكاً للمرأة بالفعل، في قبال صيرورة المرأة زوجة للمرأ بالفعل.

(مسألة١٦) قوله: لو أبرأته من الصداق الذي كان عليه.

أقول: لكون الإبراء إعداماً لما في ذمّة الزوج من الصداق بأجمعه، ومقتضى الطلاق قبل الدخول رجوع نصفه إلى الزوج إن كان باقياً، ومثله أو قيمته إن أتلفتها الزوجة.

(مسألة١٦) قوله: وكذا لو كان الصداق عيناً فوهبته إيّاها.

أقول: لكون هبتها للصداق إخراجاً له عن ملكها؛ فيتعلّق ملك الزوج بالطلاق بمثل نصف الصداق أو قيمته.

(مسألة١٧) قوله: الدخول الذي يستقرّ به تمام المهر هو مطلق الوطء، ولو دبراً.

أقول: ففي «الجواهر»: هو المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة؛ لظاهر قوله تعالىٰ: ﴿مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ﴾[1] المتّفق على أنّه بمعنى الوطء، وللنصوص المستفيضة.

(مسألة٢٢) قوله: فلايبعد التداعي.

أقول: وفي «الشرائع»: القول قول الزوج؛ لأنّه أبصر بنيته.

---

١ ـ البقرة (٢): ٢٣٦.

وزاد في «الجواهر»: بل في «المسالك»: أنّه كذلك بغير يمين. ثمّ قال: ولو فرض اعترافه بصدور ما يظهر منه الهبة كان القول قولها.

والظاهر صحّة ما ذكراه.

(مسألة٢٣) قوله: لو زوّج ولده الصغير... سواء بلغ الولد وأيسر، أم لا.

أقول: وفي «الجواهر»: بلا خلاف أجده فيه بيننا، بل الإجماع بقسميه عليه. ويدلّ عليه صحيح الفضل بن عبد الملك وموثّق عبيد وخبر علي بن جعفر[1].

(مسألة٢٣) قوله: نعم لو تبرّأ من ضمان العهدة في ضمن العقد برئ منه.

أقول: وفاقاً للقواعد؛ لأنّ المؤمنين عند شروطهم، ولدخول المرأة على ذلك. وخلافاً للمسالك؛ لإطلاق النصّ والفتوى. واستقرب الأوّل في «الجواهر»؛ لعدم ظهور النصوص فيما يشمل هذه الصورة.

(مسألة ٢٤) قوله: استعاد الولد نصف المهر.

أقول: في «الجواهر»: لأنّ الطلاق مملّك جديد للنصف، لا فاسخ لسبب الملك. وفي «الشرائع»: أنّ ذلك يجري مجرى الهبة.

خاتمة في الشروط المذكورة في عقد النكاح

(مسألة ١) قوله: لايوجب الخيار في عقد النكاح، بخلاف سائر العقود.

أقول: ففي «الجواهر»: «لايصحّ اشتراط الخيار في عقد النكاح اتّفاقاً في «كشف اللثام» وغيره؛ لأنّ فيه شائبة العبادة التي لايدخلها الخيار، ولأنّ فسخه يفضي إلى ابتذال المرأة وضررها؛ ولهذا وجب بالطلاق قبل الدخول نصف المهر جبراً.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٢٨٧، كتاب النكاح، أبواب المهور، الباب٢٨، الحديث٢ و١ و٤.

بل لعلّ منافاته لعقد النكاح من ضروريات الفقه»[١].

(مسألة ٢) قوله: بطل الشرط.

أقول: قال في «الجواهر»: اتّفاقاً[٢].

قوله: وصحّ العقد.

أقول: قال في «الجواهر»: اتّفاقاً.

(مسألة ٣) قوله: لو شرط أن لايفتضّها لزم الشرط.

أقول: في «الجواهر»[٣]: لعموم «**المؤمنون عند شروطهم**» وخبر سماعة عنه عليه السلام[٤].

(مسألة ٣) قوله: ولو أذنت بعد ذلك جاز.

أقول: في «الشرائع»: عملاً بإطلاق رواية إسحاق بن عمّار[٥].

(مسألة ٤) قوله: يلزم الشرط.

أقول: لصحيحة أبي العبّاس، وصحيحة ابن أبي عمير[٦].

فصل في القسم والنشوز والشقاق

قوله: ومن حقّه عليها أن تطيعه ولا تعصيه.

أقول: ذكره في «الجواهر»، وتدلّ عليه صحيحة محمّد بن مسلم عن

---

١ ـ جواهر الكلام ٢٩: ١٤٩.

٢ ـ جواهر الكلام ٣١: ٩٥.

٣ ـ جواهر الكلام ٣١: ٩٨.

٤ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٢٩٥، كتاب النكاح، أبواب المهور، الباب ٣٦، الحديث ١.

٥ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٢٩٥، كتاب النكاح، أبواب المهور، الباب ٣٦، الحديث ٢.

٦ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٢٩٩، كتاب النكاح، أبواب المهور، الباب ٤٠، الحديث ١ و٣.

أبي جعفر عليه السلام[١] قال: جاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقالت: يا رسول الله ما حقّ الزوج على المرأة؟ فقال لها: «أن تطيعه ولا تعصيه...» الحديث.

وقد صرّح المصنّف وغيره عند الكلام في النشوز: بأنّه لا يتحقّق النشوز بترك طاعته فيما ليست واجبة عليها، كخدمات البيت وحوائجه التي لا تتعلّق بالاستمتاع.

أقول: ويمكن أن يقال بانصراف إطاعة الزوجة للزوج وعدم معصيتها له في الحديث إلى الاستمتاع وما يرجع إليه.

قوله: ولا تخرج من بيتها إلّا بإذنه، ولو إلى أهلها؛ حتّى لعيادة والدها أو في عزائه.

أقول: وذكره في «الجواهر». ويدلّ عليه صريح صحيحة عبدالله بن سنان[٢].

قوله: ليس للمرأة أمر مع زوجها في صدقة ولا هبة ولا نذر في مالها إلّا بإذنه، إلّا في حجّ أو زكاة أو برّ والديها أو صلة قرابتها.

أقول: ذكره في «الجواهر». ويدلّ عليه صريح صحيحة عبدالله بن سنان[٣].

قوله: وأن يغفر لها إذا جهلت.

أقول: ذكره أيضاً في «الجواهر». ويدلّ عليه صريح صحيحة إسحاق بن عمّار[٤].

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٠: ١٥٧، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح، الباب ٧٩، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٠: ١٧٤، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الباب ٩١، الحديث ١.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٩: ٢١٤، كتاب الوقوف والصدقات، الباب ١٧، الحديث ١.

٤ ـ وسائل الشيعة ٢٠: ١٦٩، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الباب ٨٨، الحديث ١.

قوله: ولايقبّح لها وجهاً.

أقول: ذكره في «الجواهر» أيضاً. وتدلّ عليه رواية شهاب بن عبد ربّه[١].

(مسألة ١) قوله: من كانت له زوجة واحدة ليس لها عليه حقّ المبيت عندها... ولا في كلّ أربع ليال ليلة على الأقوى.

أقول: لا خلاف ظاهراً في وجوب قسمة الليالي في صورة تعدّد الزوجات والشروع بالبيتوتة عند إحداهنّ.

والمشهور على ما عن «المختلف» وغيره وجوب القسمة بنفس العقد والتمكين. وقد استشكل في شهرة هذا القول في «الجواهر»[٢].

والقول الثاني: عدم وجوبها في صورة عدم تعدّد الزوجة، وإنّما تجب القسمة مع تعدّد الزوجة. نقله في «الجواهر» عن صريح ابن حمزة وظاهر المحكي عن «المقنعة» و«النهاية» و«الغنية» و«المهذّب» و«الجامع». واختاره بعض المتأخّرين ومتأخّريهم.

القول الثالث: عدم وجوب القسمة قبل أن يبتدئ بها. وهو قول الشيخ في «المبسوط» والمحقّق في «الشرائع» والعلّامة في «التحرير» والسيّد السند في «شرح النافع».

وأدلّة القول المشهور كلّها مدخولة، كما بسط عليه الكلام في «المسالك».

أقول: عدم الابتداء بالمبيت مع إحدى الزوجات نادر جدّاً، فيمكن دعوى انصراف ما دلّ على وجوب القسمة على تقدير إطلاقه إلى صورة الابتداء بالمبيت. بل لا دليل يعتمد عليه على وجوب القسمة مطلقاً. ومع الشكّ فالأصل عدمه.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٥١٣، كتاب النكاح، أبواب النفقات، الباب ٢، الحديث ١.

٢ ـ جواهر الكلام ٣١: ١٥٤.

(مسألة٢) قوله: يختصّ وجوب المبيت والمضاجعة فيما قلنا به بالدائمة.

أقول: وهو الظاهر من وجوب تقسيم الليالي إلى أربع زوجات؛ فإنّه لا تتجاوز عدّة الزوجات الدائمة عن الأربع. وأمّا المنقطعة فليس لها عدد معيّن شرعاً.

(مسألة ٤) قوله: تختصّ البكر أوّل عرسها بسبع ليال، والثيّب بثلاث.

أقول: على المشهور النبوي في «سنن» البيهقي[١]، ولصحيحة ابن أبي عمير عن غير واحد عن محمّد بن مسلم[٢].

(مسألة ٥) قوله: لا قسمة للصغيرة ولا للمجنونة.

أقول: ذكره الشهيد الأوّل في «اللمعة»، وعلّله الشهيد الثاني في شرحه عليه بقوله: لأنّ القسمة مشروطة بالتمكّن، وهو منتفٍ فيهما. قال: ولو لم يخف من المجنونة وجب، وكذا غير المطيعة.

(مسألة ٧) قوله: وأن يأذن لها في حضور موت أبيها وأُمّها.

أقول: بل الإذن لها في سائر الأُمور المندوبة إذا لم تستلزم مكروهاً شرعاً.

القول في النشوز

قوله: النشوز.

أقول: النشوز لغةً بمعنى الارتفاع، والمراد هنا هو الارتفاع عمّا هو وظيفتها بالنسبة إلى الزوج.

قوله: وكذا خروجها من بيته من دون إذنه، وغير ذلك.

---

١ ـ السنن الكبرى ٧: ٣٠١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٣٣٩، كتاب النكاح، أبواب القسم والنشوز والشقاق، الباب ٢، الحديث ١.

أقول: في «المسالك»[١]: فالواجب على كلّ منهما القيام للآخر بالحقوق التي عليه... ومنه تمكين الزوجة الزوج من الاستمتاع وإزالة ما ينفر منه؛ لأنّ ذلك من مقدّمات الواجب... ومنه عدم الخروج من منزله بغير إذنه.

وقال في «المبسوط»: «وإذا منع الرجل زوجته من الخروج من بيته فله ذلك؛ لأنّ منفعتها مستحقّة له طول الليل والنهار»[٢].

وقال العلّامة في «القواعد»: «وله منعها عن عيادتهما وعن الخروج من منزله إلّا لحقّ واجب»[٣]، انتهى.

ويدلّ على حرمة خروج المرأة من بيتها بغير إذن زوجها صحيح محمّد بن مسلم وحديث عمرو بن جبير وحديث علي بن جعفر في كتابه[٤] وحديث الحسين بن زيد وحديث حمّاد بن عمرو وحديث عبد العظيم الحسني[٥].

(مسألة ١) قوله: جاز له هجرها في المضجع؛ إمّا بأن يحوّل إليها ظهره في الفراش، أو يعتزل عن فراشها.

أقول: وفي «الشرائع»: صورة الهجر أن يحوّل إليها ظهره في الفراش، وقيل: أن يعتزل فراشها. والأوّل روي عن الباقر والصادق عليهما السلام. أقول: ولا ريب أنّ المروي هو المتّبع.

---

١ ـ مسالك الأفهام ٨: ٣٠٨.

٢ ـ المبسوط ٤: ٣٣١.

٣ ـ قواعد الأحكام ٢: ٤٨ / السطر ١١.

٤ ـ وسائل الشيعة ٢٠: ١٥٧، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الباب ٧٩، الحديث ١ و٢ و٥.

٥ ـ وسائل الشيعة ٢٠: ٢١١، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الباب ١١٧، الحديث ٥ و٦ و٧.

(مسألة ١) قوله: ولا شديداً مؤثّراً في اسوداد بدنها أو احمراره.

أقول: وفي «الشرائع»: ما لم يكن مدمياً ولا مبرحاً؛ أي شاقّاً.

(مسألة ١) قوله: واللازم أن يكون ذلك بقصد الإصلاح، لا التشفّي والانتقام.

أقول: لأنّ الثابت بقوله تعالىٰ: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً﴾[1] أنّ الضرب لأجل رفع خوف النشوز.

(مسألة ٢) قوله: وليس لها هجره ولا ضربه.

أقول: ففي «الجواهر»: صرّح به غير واحد، مرسلين له إرسال المسلّمات، وإن رجت عوده إلى الحقّ بهما؛ لأنّهما متوقّفان على الإذن الشرعي، وليست.

بل في الآيتين ما ينبّه على تفويض ذلك إليه لا إليها، وإن نافى إطلاق أدلّة الأمر بالمعروف؛ إذ يمكن دعوى سقوط هذه المرتبة منه هنا، كما تسقط بالنسبة للولد والوالد.

(مسألة ٣) قوله: لو ترك الزوج بعض حقوقها الغير الواجبة... فبذلت له مالاً... صحّ.

أقول: لعدم كونها واجبة عليه، فيجوز له أخذ العوض عليها.

(مسألة ٣) قوله: وأمّا لو ترك بعض حقوقها الواجبة... فبذلت مالاً... حرم عليه ما بذلت، وإن لم يكن من قصده إلجاؤها بالبذل على الأقوى.

أقول: جزم في «المسالك» بعدم تحقّق الإكراه بترك حقوقها الواجبة لإرادة البذل، وإن كان آثماً. بل وكذا لو قصد بترك حقّها ذلك ولم يظهره لها.

وأمّا لو أظهر لها أنّ تركه لأجل البذل كان ذلك إكراهاً.

---

١ ـ النساء (٤): ٣٤.

أقول: وجه الفرق أنّه لو لم يظهر له أنّ تركه للحقّ لأجل البذل، وإنّما أقدمت الزوجة بالبذل لتكون داعياً له على أداء حقّها، لم يكن ذلك إكراهاً بل اضطراراً، والاضطرار لايوجب حرمة المال المبذول، وإنّما يوجبه الإكراه.

والإكراه هو إلزام الغير على عمل غير مرضي له. وأمّا الاضطرار ليس إلزاماً له من ناحية الغير، وإنّما يختار المضطرّ له لاضطراره إليه، وإن لم يكن مرضياً له في ذاته، لكنّه رضي به لأجل الاضطرار إليه.

والدليل على عدم حلّية البذل مع الإكراه عليه وحلّيته مع الاضطرار ـ مع كون الإكراه والاضطرار كلاهما مرفوعين بحديث الرفع ـ أنّ حديث الرفع مسوق لأجل الامتنان؛ فلايجري فيما خالف الامتنان.

أقول: ومع عدم الإكراه أيضاً لو كان البذل بإزاء إتيانه للواجب يتوجّه عليه الإشكال من حيث الإشكال في أخذ الأُجرة على الواجب.

(مسألة ٤) قوله: لو وقع النشوز من الزوجين بحيث خيف الشقاق والفراق.

أقول: وفي «الوسيلة»: إذا وقع نشوز بين الزوجين ومنافرة وشقاق بين الطرفين.

أقول: المفروض في عبارة «التحرير» عدم تحقّق الشقاق فيهما، ولكن وقع النشوز فيهما بحيث يخاف الشقاق بينهما.

والمفروض في عبارة «الوسيلة» تحقّق الشقاق بينهما، وقد عرف الشقاق بأن يكره كلّ واحد من الزوجين صاحبه؛ فيكون كلّ واحد منهما بكرهته للآخر في شقّ عنه؛ أي ناحية. والأصل في ذلك هو الآية الشريفة: ﴿**وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَماً مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِنْ أَهْلِها**﴾[١].

وقد نسب إلى الشهيد الثاني في «المسالك» تقدير كلمة «الاستمرار»، وأنّ

---

١ ـ النساء (٤): ٣٥.

معنى الآية: فإن خفتم استمرار الشقاق؛ لأنّ ظهور النشوز منهما موجب لحصول الشقاق. ثمّ قال: ويجوز أن يراد من خشية الشقاق العلم به.

أقول: والأقرب في معنى الآية أن يقال: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا﴾؛ أي خفتم من الشقاق أن ينجرّ إلى الطلاق أو الفساد؛ فلا حاجة إلى التقدير ولا إلى إرادة العلم من الخوف؛ فإنّ الظاهر من الخوف هو الاحتمال.

(مسألة ٤) قوله: وانجرّ أمرهما إلى الحاكم بعث حكمين؛ حكماً من جانبه وحكماً من جانبها.

أقول: ليس المخاطب المأمور في قوله تعالىٰ: ﴿فَابْعَثُوا حَكَماً﴾ هو الزوجان نفسهما، وإلّا كان الأمر بصيغة التثنية، كضمير «بينهما» في صدر الآية. فالظاهر أنّ المخاطب هو جماعة المسلمين، والحاكم هو الولي لجماعة المسلمين. فالأمر يتوجّه إليه في غير الأمور الشخصية.

فالأقرب عند الأكثر ـ كما عن «المسالك» ـ أن يكون بعث الحكمين من ناحية الحاكم. وعن «كنز العرفان»: أنّه المروي عن الباقر والصادق عليهما السلام. والمحكي عن الصدوقين: أنّه الزوجان، فإن امتنعا فالحاكم. وفي «الجواهر»: أنّه ظاهر النصوص السابقة[1].

أقول: بعث الحكمين لا محذور فيه، ولو كان من ناحية غير الحاكم، لكنّه لم يجب إطاعة الزوجين عنهما، ويكون عملهما من قبيل الإصلاح؛ بترغيبهما وتخويفهما من عواقب الشقاق.

(مسألة ٦) قوله: الأولى، بل الأحوط أن يكون الحكمان من أهل الطرفين.

أقول: مقتضى صريح قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَماً مِنْ

---

١ ـ جواهر الكلام ٣١: ٢١٠.

أَهْلِهِ وَحَكَماً مِنْ أَهْلِهَا﴾ لزوم كون الحكمين من أهلهما.

لكن في «الشرائع»: ولو كان من غير أهلهما أو كان أحدهما جاز أيضاً.

وذكر في «الجواهر»: أنّ الآية مسوقة للإرشاد.

أقول: فالوجه في ذكر قيد ﴿مِنْ أَهْلِهِ﴾ و﴿مِنْ أَهْلِهَا﴾ أنّ الأهل يهتمّ بأهله، وهو أبصر بحاله من غيره. والأمر في مقام الإرشاد لايفيد الوجوب، كما بيّن في محلّه.

فصل في أحكام الأولاد والولادة

(مسألة ١) قوله: بل الأرجح بالنظر أن يكون الأقصى سنة.

أقول: المسألة خلافية، قال في «الشرائع»: أن لايتجاوز أقصى الوضع؛ وهو سعة أشهر على الأشهر.

وقيل عشرة أشهر، وهو حسن يعضده الوجدان في كثير. وقيل سنة، وهو متروك.

أقول: وأمّا الروايات: ففي مرسل عبد الرحمان بن سيّابة وخبر وهب تسعة أشهر[1]، وفي صحيحة عبدالرحمان بن الحجّاج وخبري محمّد بن الحكيم تسعة أشهر[2]. ثمّ تحتاط ثلاثة أشهر. لكنّها واردة في العدّة. والاحتياط إنّما هو بالنسبة إلى العدّة بترك التزوّج، وأمّا حكم إلحاق الولد فالإلحاق بعد التسعة خلاف الاحتياط إثباتاً ونفياً.

فالظاهر الإلحاق إلى عشرة أشهر استصحاباً، كما قال المحقّق.

ويعضده الوجدان كثيراً. وإنّ امتداد الحمل إلى سنة فهو نادر جدّاً. فالاحتياط

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٣٨٠، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب١٧، الحديث٣ و٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٢: ٢٢٣، كتاب الطلاق، أبواب العِدَد، الباب٢٥، الحديث١ و٢ و٥.

يقضي بالتصالح بالنسبة إلى الإرث.

(مسألة ١) قوله: بل يجب نفيه عنه.

أقول: لو قطع بنفيه عنه. وأمّا إذا احتمل كونه له، ولو من غير دخول ولا إنزال في الفرج، وإدخال الماء في رحمها بالإبرة فلايجوز نفي الولد عنه. ولكن في إجراء قاعدة «الولد للفراش» في هذه الصورة نظر.

(مسألة ٤) قوله: يلحق ولدها بالواطئ.

أقول: أي الواطئ بشبهة بشرط عدم احتمال كونها حاملة بوطء آخر غير الوطء المفروض، أو احتمال دخول مني شخص آخر في رحمها.

(مسألة ٥) قوله: فالقول قوله بيمينه.

أقول: لكون قوله مطابقاً لأصالة العدم.

(مسألة ٥) قوله: واختلفا في المدّة فادّعى ولادتها لدون ستّة أشهر... وادّعت خلافه، فالقول قولها بيمينها... ولاينتفي عنه إلّا باللعان.

أقول: لجريان قاعدة «الولد للفراش» ما لم يثبت خلافها، وهو مدّعي الزوج، فلايقبل منه إلّا باللعان.

(مسألة ٦) قوله: وإن أمكن إلحاقه بهما فهو للثاني.

أقول: فإنّ الفراش بالفعل للثاني، وهو المشهور بين الأصحاب؛ للنصوص.

(مسألة ٧) قوله: فهو كالتزويج بعد العدّة.

أقول: ووجهه أنّ الواطئ بشبهة ليس عاهراً ـ أي زانياً ـ بل الوطء بشبهة أيضاً يصدق معه الفراش للواطئ على ما يستفاد من كلماتهم.

قال في «الجواهر»: «أمّا إذا لحقه فراش آخر بعقد أو شبهة فإن لم يمكن لحوقه بالثاني فهو للأوّل، وإن لم يمكن لحوقه بالأوّل فهو للثاني. وإن كان قابلاً

للالتحاق بكلٍّ منهما ففي ترجيح الثاني أو القرعة قولان.

ولا ريب أنّ الأقوى منهما ما هو المشهور بين الأصحاب من كونه للثاني؛ للنصوص التي فيها الصحيح وغيره»[١].

(مسألة ٨) قوله: أُقرع بينهما.

أقول: الوجه فيه ما تقدّم في التعليقة السابقة من أنّ الوطء بشبهة أيضاً يصدق معه الفراش للواطئ.

---

١ ـ جواهر الكلام ٣١: ٢٣٦.

القول في أحكام الولادة وما يلحق بها

(مسألة ٢) قوله: يستحبّ غسل المولود.

أقول: بضمّ الغين؛ أي الغسل المصطلح، كما هو مقتضى ذكر الأصحاب له في الأغسال.

(مسألة ٢) قوله: وتحنيكه بماء الفرات وتربة سيّد الشهداء عليه السلام.

أقول: المراد من التحنيك كما في «الجواهر» إدخال ذلك إلى حنكه؛ وهو أعلى داخل الفم. ويستحبّ التحنيك بهما للنصوص الواردة[١].

(مسألة ٢) قوله: وأفضلها ما يتضمّن العبودية لله.

أقول: لكن الوارد في النصّ: أنّه أصدقها، والأفضل أسماء الأنبياء؛ ففي النصّ الوارد عن الباقر عليه السلام: **«أصدق الأسماء ما سمّي بالعبودية، وأفضلها أسماء الأنبياء»**[٢]. نعم، في خبر جابر قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: **«ألا إنّ خير الأسماء عبد الله وعبد الرحمان وحارثة وهمام»**[٣]. وفي خبر ابن حميد: أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام وشاوره في اسم ولده، فقال عليه السلام: **«سمّه بأسماء العبودية»** فقال: أيّ الأسماء هو؟ قال: «عبد الرحمان»[٤].

(مسألة ٢) قوله: بل يكره ترك التسمية به ـ بـ«محمّد» ـ إن ولد له أربعة أولاد.

أقول: ففي خبر عاصم الكوزي عن الصادق عليه السلام: **«إنّ النبي قال: من ولد له**

---

١ ـ راجع وسائل الشيعة ٢١: ٤٠٧، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٣٦.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٣٩١، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٢٣، الحديث ١.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٣٩٩، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٢٨، الحديث ٥.

٤ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٣٩١، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٢٣، الحديث ٢.

أربعة أولاد ولم يسمّ أحدهم باسمي فقد جفاني»[١].

(مسألة ٤) قوله: يجب عليه أن يختن نفسه.

أقول: أصل وجوب الختان من ضروريات المذهب والدين.

(مسألة ٤) قوله: حتّى أنّ الكافر إذا أسلم غير مختون يجب عليه الختان، وإن طعن في السنّ.

أقول: ففي معتبرة السكوني قال أميرالمؤمنين عليه السلام: «**إذا أسلم الرجل اختتن، ولو بلغ ثمانين سنة**»[٢]. وروى الصدوق في «عيون الأخبار» بإسناده من الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام أنّه كتب إلى المأمون: «**والختان سنّة واجبة للرجال، ومكرمة للنساء**»[٣].

(مسألة ٥) قوله: وليس شرطاً في صحّة الصلاة على الأقوى.

أقول: وعن «المسالك»: وفي وجوبه ـ أي ختان الخنثى ـ وتوقّف صحّة صلاته عليه وجهان: من توقّف حصول اليقين بصحّة صلاته عليه، وأصالة البراءة.

لكنّه لم يذكر دليلاً على اشتراط صحّة الصلاة به.

(مسألة ٦) قوله: الأحوط في الختان قطع الغلاف.

أقول: فإنّ مقابل المختون الأغلف، وقد ورد: «**أنّ الأرض تضجّ من بول الأغلف أربعين صباحاً**»[٤].

(مسألة ١١) قوله: لايجب على الأمّ إرضاع.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٣٩٢، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٢٤، الحديث ٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٤٤٠، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٥٥، الحديث ١.

٣ ـ عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٥، وسائل الشيعة ٢١: ٤٣٧، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٥٢، الحديث ٩.

٤ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٤٤٢، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٥٧، الحديث ١.

أقول: بل خلاف ظاهراً؛ لقوله تعالىٰ: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا﴾[١]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَىٰ﴾[٣].

(مسألة١١) قوله: كما أنّه لايجب عليها إرضاعه مجّاناً.

أقول: لقوله تعالىٰ: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾.

(مسألة ١١) قوله: تعيّن على الأمّ إرضاعه مجّاناً؛ إمّا بنفسها أو باستئجار مرضعة أُخرىٰ.

أقول: لوجوب نفقته عليها إن لم يكن للولد مال ولم يكن أبوه وجدّه موسرين.

(مسألة١٢) قوله: والأحوط عدم سقوط حقّ الحضانة الثابت للأمّ.

أقول: بناءً على كونه حقّاً للأُمّ على حدة. ولاينافيه عدم وجوب الإرضاع عليها؛ لا مجّاناً ولا بالأُجرة.

(مسألة١٥) قوله: كمال الرضاع حولان.

أقول: لقوله تعالىٰ: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[٤]. والمروي في تفسيره: «فلا رضاع بعد فطام» أنّه الحولان، وفي «الشرائع»: يجوز الزيادة عليه شهراً أو شهرين. وهو المشهور، كما في «الجواهر».

ثمّ قال: للمرسل المنجبر بالشهرة.

(مسألة١٥) قوله: ويجوز أن ينقص عن ذلك إلى ثلاثة شهور.

أقول: قال في «الجواهر»: بلا خلاف أجده. وفي خبر سماعة: «الرضاع

---

١ ـ البقرة (٢): ٢٣٣.

٢ ـ الطلاق (٦٥): ٦.

٣ ـ الطلاق (٦٥): ٦.

٤ ـ البقرة (٢): ٢٣٣.

أحد وعشرون شهراً، فما نقص فهو جور»[١]، وفي خبر عبد الوهّاب: «الفرض من الرضاع أحد وعشرون شهراً، فما نقص عن أحد وعشرين شهراً فقد نقص المرضع»[٢]، وظاهر قوله تعالىٰ: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْراً﴾[٣].

(مسألة١٦) قوله: الأمّ أحقّ بحضانة الولد... سواء أرضعته هي بنفسها أو بغيرها.

أقول: في «الرياض»: إجماعاً نصّاً وفتوىً، ولقوله تعالىٰ: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا﴾[٤].

(مسألة١٦) قوله: فإذا انقضت مدّة الرضاع فالأب أحقّ بالذكر، والأمّ بالأُنثى حتّى تبلغ سبع سنين.

أقول: قال في «الجواهر»: على الأشهر بل المشهور، بل عن «الغنية» الإجماع عليه فيهما، و«السرائر» في الأوّل.

أقول: ولا نصّ على التفصيل بين الذكر والأنثى، بل تدلّ رواية داود بن الحصين: «إنّ الولد إذا فطم فالأب أحقّ به من الأمّ»[٥]. وتدلّ روايتا أيّوب بن نوح[٦]: أنّ المرأة أحقّ بالولد إلى أن يبلغ سبع سنين.

(مسألة١٦) قوله: فلو تزوّجت سقط حقّها.

أقول: ففي «الجواهر»: للنصّ والإجماع.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٤٥٥، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٧٠، الحديث ٥.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٤٥٤، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٧٠، الحديث ٢.

٣ ـ الأحقاف (٤٦): ١٥.

٤ ـ البقرة (٢): ٢٣٣.

٥ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٤٧٠، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٨١، الحديث ١.

٦ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٤٧٢، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٨١، الحديث ٦ و٧.

أقول: ويدلّ عليه مرسل المنقري[١]، وضعفه منجبر بالعمل.

(مسألة١٧) قوله: لو مات الأب... كانت الأمّ أحقّ بحضانة الولد... من وصي أبيه.

أقول: ففي «الجواهر»: بلا خلاف أجده، بل ظاهرهم الإجماع عليه. وتدلّ عليه إطلاق قوله تعالىٰ: ﴿**وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ**﴾[٢].

وقد وقع التصريح بذلك في صحيحة عبد الله بن سنان ومرسل ابن أبي عمير عن زرارة[٣].

(مسألة١٧) قوله: وإن فقد الأبوان فهي لأب الأب.

أقول: ففي «الجواهر»: لأنّه أب ومشارك للأب في كون الولد له، وله الولاية عليه في المال وغيره.

(مسألة١٧) قوله: وإذا وجد وصي لأحدهما ففي كون الأمر كذلك أو كونها للوصي ثمّ إلى الأقارب وجهان.

أقول: من إطلاق الآية: ﴿**وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ**﴾، ومن كون وصية الوالد نافذة في حقّ ولده، وكون الوصي بمنزلة الموصي.

فصل في النفقات

(مسألة ١) قوله: فلا نفقة للمنقطعة.

أقول: ففي «الجواهر»: إجماعاً بقسميه عليه.

أقول: هذا في صورة إطلاق العقد الانقطاعي، وأمّا في صورة اشتراط النفقة

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٤٧١، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٨١، الحديث ٤.

٢ ـ الأنفال (٨): ٧٥.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٤٥٦، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٧١، الحديث ١ و ٢.

في ضمن العقد فمقتضى «المؤمنون عند شروطهم» وجوب الوفاء به.

(مسألة ١) قوله: وأن تكون مطيعة له فيما يجب إطاعتها له، فلا نفقة للناشزة.

أقول: قد وقع الكلام في أنّ التمكين شرط؛ فلا تجب النفقة بمجرّد العقد. أو النشوز مانع؛ فتجب النفقة ما لم يتحقّق النشوز.

وقد تردّد في «الشرائع»، ثمّ قال: أظهره بين الأصحاب وقوف الوجوب على التمكين. وقال في «الجواهر»: «إنّا لم نقف على مخالف فيه صريحاً ولا ظاهراً، إلّا ما ربّما يستفاد من تردّد المصنّف واستشكال الفاضل في «القواعد»، وهو بمجرّده لايوجب المخالفة»[1].

أقول: وفي «سنن النسائي»: روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: أنّه تزوّج ثمّ دخل بعد سنين ولم ينفق[2].

(مسألة ٢) قوله: حتّى تظهرها وعلم بها وانقضى زمان أمكن الوصول إليها.

أقول: لعدم تحقّق التمكين إلّا بها.

وأمّا لزوم إظهارها باللسان، كما عن «التحرير» من أنّه لابدّ من قول: «سلّمت إليك نفسي في كلّ زمان ومكان شئت» في التمكين التامّ الذي هو شرط النفقة.

وعن «المسالك» قال: إنّ الظاهر من كلام المصنّف وغيره، بل صرّح به بعضهم: أنّ التمكين لايكفي حصوله بالفعل، بل لابدّ من لفظ يدلّ عليه من قبل المرأة بأن تقول: «سلّمت نفسي إليك حيث شئت» أو «أيّ زمان شئت» ونحو ذلك. فلو استمرّت ساكتة أو مكّنته من نفسها بالفعل لم يكف في وجوب النفقة. ولايخلو

---

١ ـ جواهر الكلام ٣١: ٣٠٤.

٢ ـ سنن النسائي ٦: ١٣١.

ذلك من إشكال.

وقال في «الجواهر» بعد نقلها عن «التحرير» و«المسالك»: «قلت بل واضح المنع؛ ضرورة عدم دليل عليه، وعدم صدق الطاعة والانقياد عرفاً عليه، وعرض نفسها عليه في كلّ غدوة وعشية لايقتضي ذلك قطعاً»[1].

(مسألة ٣) قوله: لو ارتدّت سقطت النفقة.

أقول: لبينونتها منه بالارتداد.

(مسألة ٤) قوله: الظاهر أنّه لا نفقة للزوجة الصغيرة غير القابلة للاستمتاع منها على زوجها.

أقول: يظهر وجهها ممّا ذكره المحقّق في «الشرائع» والشهيد الثاني في «المسالك».

ففي «الشرائع»: من فروع التمكين أن لا تكون صغيرة يحرم وطء مثلها؛ سواء كان زوجها صغيراً أو كبيراً. ولو أمكن الاستمتاع منها بما دون الوطء؛ لأنّه استمتاع نادر لايرغب إليه في الغالب.

وفي «المسالك»: والمعتبر في الصغير هنا من لايصلح للجماع ولايتأتّى منه ولايلتذّ به، وبالكبير من يتأتّى منه ذلك، لا ما يتعلّق بالتكليف وعدمه. فالمراهق كبير هنا.

أقول: الظاهر أنّه لا نصّ في المسألة يتعبّد به، فليس وجه عدم وجوب النفقة للصغيرة إلّا فقد شرط التمكين، فيصحّ ما ذكره المحقّق والشهيد قدس سرهما.

(مسألة ٤) قوله: وكذا للزوجة الكبيرة إذا كان زوجها صغيراً غير قابل لأن يستمتع منها.

---

١ ـ جواهر الكلام ٣١: ٣٠٧.

أقول: فيه خلاف؛ ففي «الشرائع» قال الشيخ: لا نفقة لها. وفيه إشكال منشأه التمكين من طرفها. والأشبه وجوب الإنفاق.

واستشكل فيه في «الجواهر»[١] بوجهين:

الأوّل: منع تحقّق تمكين الزوجة بدون تمكّن الزوج.

الثاني: الشكّ في شمول الأدلّة على الصغير باعتبار أنّها خطابات وتكاليف، والتكليف مشروط بالبلوغ، وصرفها إلى الولي مدفوع بالأصل.

أقول: ويمكن الجواب عنهما:

أمّا الأوّل: فإنّ اشتراط التمكين في وجوب النفقة بمعنى عدم ممانعة الزوجة عن تمتّع الزوج بها. وأمّا لو كان المانع من ناحية الزوج ولم يكن متمكّناً في نفسه من التمتّع بزوجته ـ كما إذا كان مريضاً أو ممنوعاً من جهة اُخرى ـ فلايمنع من وجوب النفقة.

وأمّا الثاني: فإنّ الظاهر من الأدلّة هو الوجوب الوضعي ـ أي صيرورة الزوج مديوناً بالنفقة للزوجة ـ ويترتّب عليه الوجوب التكليفي، ويتوجّه إلى الزوج لو كان بالغاً، وإلى وليه إذا كان صغيراً.

(مسألة ٥) قوله: بل الأمر كذلك لو خرجت من بيته بغير إذنه، ولو لغير سفر.

أقول: تدلّ عليه معتبرة السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أيّما امرأة خرجت من بيتها بغير إذن زوجها فلا نفقة لها حتّى ترجع**»[٢].

(مسألة ٦) قوله: والحامل المتوفّى عنها زوجها فإنّه لا نفقة لها مدّة حملها؛ لا من

---

١ ـ جواهر الكلام ٣١: ٣١١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٥١٧، كتاب النكاح، أبواب النفقات، الباب ٦، الحديث ١.

تركة زوجها، ولا من نصيب ولدها على الأقوى.

أقول: وربّما يوجّه كونها من نصيب ولدها؛ لتوقّف حياة الولد مدّة الحمل على حياة أُمّها. فنفقة الأُمّ مدّة الحمل بمقدار يتوقّف عليه حياتها نفقة للولد لامحالة. ويدلّ عليه خبر الكناني[1].

لكنّ المشهور: أنّه لا نفقة لها، وتدلّ عليه صحيحة الحلبي وخبر زرارة وصحيحة محمّد بن مسلم[2].

(مسألة ٧) قوله: لو ادّعت المطلّقة بائناً: أنّها حامل مستندة إلى وجود الأمارات التي يستدلّ بها على الحمل عند النسوان، فتصديقها بمجرّد دعواها محلّ إشكال.

أقول: وفي «الجواهر»: «ولو ظهر بها أمارات الحمل بعد الطلاق على وجه يحصل به الطمأنينة عرفاً فعليه النفقة إلى أن تضع أو تبيّن الحال»[3].

أقول: الطمأنينة والوثوق حجّة عند العقلاء. وأمّا الحاجة إلى إقامة البيّنة إنّما هو في مقام المرافعة. ويشهد له التتبّع في الروايات التي ذكر فيها البيّنة.

(مسألة ٧) قوله: وكذلك مع عدمه وإخبار الثقة من أهل الخبرة.

أقول: بل وإن حصلت الطمأنينة والوثوق من أمارات الحمل.

(مسألة ٨) قوله: وكذا لو اعتادت بشيء خاصّ من الإدام بحيث تتضرّر بتركه.

أقول: لو اعتادت بشيء خاصّ من الإدام ممّا هو غير متعارف ففي لزوم بذل الزوج ذلك لها إشكال، ولا دليل عليه؛ لانصراف الأدلّة إلى المتعارف.

(مسألة ٨) قوله: والأولى إيكال الأمر إلى العرف والعادة في جميع المذكورات.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٥٢٤، كتاب النكاح، أبواب النفقات، الباب ١٠، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٥٢٢، كتاب النكاح، أبواب النفقات، الباب ٩، الحديث ١ و٣ و٦.

٣ ـ جواهر الكلام ٣١: ٣١٩.

أقول: قال في «الحدائق»: والأصحاب قد صرّحوا بأنّها ترجع فيما تحتاج إليه إلى عادة أمثالها من أهل بلدها، وإن اختلفت العادة رجع إلى الأغلب، ومع التساوي فما يليق منه بحاله[1].

أقول: وممّن صرّح به المحقّق في «الشرائع» والشهيد في «المسالك»، نقله في «الجواهر»[2]. واستدلّ عليه بإطلاق الأوامر بالإنفاق كتاباً وسنّة، الذي يرجع في مثله إليها بعد أن لم يكن، ثمّ تقدير شرعي.

وتعرّض لصحيح شهاب[3] المشتمل على التقدير. ثمّ قال: لكن الظاهر حمل ذلك فيه على ضرب من الندب أو على العادة في البعض أو غير ذلك، وإلّا فالواجب ما عرفت.

وقال في «الحدائق»: يمكن حمل الخبر المذكور على أنّ ذلك كان عادتهم في تلك الأزمان.

(مسألة ١٠) قوله: تملك الزوجة على الزوج نفقة كلّ يوم... في صبيحته ملكاً متزلزلاً مراعى بحصول تمام التمكين منها.

أقول: وفي تعليقة بعض الفقهاء: بل تملك عليه بشرط التمكين الإنفاق: إمّا بإباحة النفقة لها، وإمّا بتمليكها إيّاها.

وربّما يوافقه لسان الأدلّة؛ فإنّ الظاهر من الآيات والروايات وجوب الإنفاق. لكنّ الإنفاق المطلق كالإعطاء المطلق يفيد الملكية، كما هو مقتضى التحقيق في باب المعاطاة.

وفي «الشرائع»: الزوجة تملك نفقة يومها مع التمكين.

---

١ ـ الحدائق الناضرة ٢٥: ١٢٠.

٢ ـ جواهر الكلام ٣١: ٣٣٠ و ٣٣٢.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٥١٣، كتاب النكاح، أبواب النفقات، الباب ٢، الحديث ١.

وقال في شرحه في «الجواهر»[1]: لا خلاف في أنّ الزوجة تملك المطالبة بنفقة يومها في صبيحته مع التمكين، وأنّه إذا قبضتها كانت ملكاً لها؛ لقوله عليه السلام في صحيح شهاب: «وليقدر لكلّ إنسان منهم قوته؛ فإن شاء أكله، وإن شاء وهبه، وإن شاء تصدّق به»[2].

(مسألة ١٥) قوله: إنّما تستحقّ في الكسوة أن يكسوها... ولا تستحقّ عليه أن يدفع إليها بعنوان التمليك.

أقول: لكون الواجب على الزوج وما تستحقّه عليه هو الإكساء، كما في النصوص: «إنّ حقّ المرأة على الرجل أن يشبع بطنها ويكسو جنبها»[3]؛ فلا يستفاد منها أنّها تملك الكسوة؛ فيكفي إكساؤها ولو بالكسوة المستعارة. وكذا غيرها من الفرش وسائر أثاث البيت.

(مسألة ١٦) قوله: فالظاهر أنّ القول قول الزوج بيمينه.

أقول: الظاهر أنّ كونها في بيته وداخلة في عيالاته يصدق عليه ذو اليد؛ فالقول قوله بيمينه إن لم تكن بيّنة على خلافه.

(مسألة ١٧) قوله: فالقول قولها مع اليمين.

أقول: لكونه مقتضى استصحاب بقاء العدّة وعدم انقضائها.

(مسألة ٢٠) قوله: فهو مقدّم على زوجته.

أقول: ففي «الجواهر»: «النفس مقدّمة على نفقة الزوجة عند التعارض، بلا خلاف ولا إشكال؛ لأهمّية النفس عند الشارع»[4]

---

١ ـ جواهر الكلام ٣١: ٣٤٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٥١٣، كتاب النكاح، أبواب النفقات، الباب ٢، الحديث ١.

٣ ـ راجع وسائل الشيعة ٢١: ٥٠٩، كتاب النكاح، أبواب النفقات، الباب ١.

٤ ـ جواهر الكلام ٣١: ٣٦٥.

(مسألة ٢٠) قوله: ولايدفع إلى الأقارب إلّا ما يفضل عن نفقتها؛ أي الزوجة.

أقول: ففي «الشرائع» نفقة الزوجة معاوضة تثبت في الذمّة.

القول في نفقة الأقارب

(مسألة ١) قوله: يجب على التفصيل الآتي الإنفاق على الأبوين.

أقول: ففي «الشرائع» إجماعاً، وفي «الجواهر» ونصوصاً مستفيضة، وقال: وتجب النفقة على الوالدين، ولو كانا فاسقين أو كافرين، بلا خلاف أجده فيه، بل عن جماعة الإجماع عليه.

(مسألة ١) قوله: وآباؤهما وأُمّهاتهما وإن علوا.

أقول: وفي «الشرائع»: في وجوب الإنفاق على آباء الأبوين وأُمّهاتهم تردّد، أظهره الوجوب، وهو ظاهر الأصحاب. بل وعن كتاب المقدّس البغدادي حكاية الإجماع عليه.

واستدلّ عليه في «الجواهر»: بالظنّ إن لم يكن القطع بإرادة الأعمّ منهم ومنهنّ عن الوالدين والأبوين. واستشعره ممّا ورد في الزكاة أنّها لا تعطى الجدّ والجدّة، مع انعقاد الإجماع واستفاضة النصوص على حرمتها لواجبي النفقة.

(مسألة ١) قوله: وعلى الأولاد وأولادهم، وإن نزلوا.

أقول: واستدلّ عليه ـ مضافاً إلى ما تقدّم ـ في آباء الأبوين وأُمّهاتهم بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾[١].

(مسألة ١) قوله: ولايجب على غير العمودين من الأقارب.

أقول: وفي «الجواهر»: لا خلاف محقّق فيه، بل في «الرياض» الإجماع

---

١ ـ الإسراء (١٧): ٣١.

على الظاهر عليه. ويدلّ النصوص المستفيضة على جواز إعطائهم من الزكاة المنافي لوجوب الإنفاق.

(مسألة ٢) قوله: يشرط في وجوب الإنفاق على القريب فقره واحتياجه؛ بمعنى عدم وجدانه لما يقوت به فعلاً.

أقول: ففي «الجواهر»: لا خلاف فيه، بل ربّما ظهر من بعضهم الإجماع عليه.

(مسألة ٢) قوله: وإن كان قادراً على التكسّب بما يناسب حاله وشأنه وتركه طلباً للراحة، فالظاهر عدم وجوبه عليه.

أقول: ففي «الشرائع»: الأظهر اشتراط العجز عن الاكتساب؛ لأنّ النفقة معونة على سدّ الخلّة والمكتسب قادر، فهو كالغني.

(مسألة ٣) قوله: لو أمكن للمرأة التزويج... فلايجب الإنفاق عليها أم لا؟ وجهان، أوجههما الثاني.

أقول: لكون التزويج مطلوباً بنفسه، لا مقدّمة للإنفاق عليها واكتساباً للنفقة عند العرف والشرع. فالمرأة إن لم تكن مائلة للتزويج لايسقط وجوب الإنفاق عليها عن قرابتها؛ لكونها قادراً على اكتساب النفقة.

(مسألة ٤) قوله: فلو حصل عنده قدر كفاية نفسه خاصّة اقتصر على نفسه، ولو فضّل منه شيء وكانت له زوجة فلزوجته.

أقول: تقديم نفسه على غيره لكون نفسه أقرب إلى نفسه من غيره، وتقديم زوجته على الأقارب لكون نفقتها ديناً عليه بخلاف نفقة الأقارب.

(مسألة ٦) قوله: لو زاد على نفقته شيء ولم تكن عنده زوجة، فإن اضطرّ إلى التزويج ـ بحيث يكون في تركه عسر وحرج شديد أو مظنّة فساد ديني ـ فله أن يصرفه في التزويج، وإن لم يبق لقريبه شيء.

أقول: لكون التزويج ـ حينئذٍ ـ من مؤونته، والإنفاق على نفسه مقدّم على غيره، كما تقدّم.

(مسألة ٧) قوله: ولو لم يكن عنده ما ينفقه على زوجته أو قريبه فلاينبغي الإشكال في أنّه يجب عليه تحصيله بالاكتساب اللائق بحاله وشأنه.

أقول: واستدلّ عليه في «الجواهر» بإطلاق أخبار الإنفاق[١]، وإطلاق الأمر بإعطاء الأُجرة للرضاع؛ وهو نفقة المولود. وأنّ القادر على التكسّب غني في الشرع، وقد اتّفقوا على وجوبها على الغني.

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: **«ملعون من ضيّع من يعول به»**[٢]، وقول الصادق عليه السلام: **«إذا أعسر أحدكم فليضرب في الأرض ويبتغي من فضل الله، ولايغمّ نفسه وأهله»**[٣].

(مسألة ٨) قوله: لا تقدير في نفقة الأقارب.

أقول: ففي «الجواهر»: «لا خلاف أجده فيه هنا، بل عن جماعة الإجماع عليه».

(مسألة ٨) قوله: بل الواجب قدر الكفاية من الطعام والإدام والكسوة والمسكن.

أقول: وفي «الجواهر»: «وغير ذلك ممّا يحتاج إليه ممّا جرت العادة بإنفاقه».

أقول: لإطلاق الأدلّة.

(مسألة ٩) قوله: لايجب إعفاف من وجبت نفقته.

أقول: وفي «الجواهر»: بلا خلاف معتدّ به أجده فيه؛ للأصل السالم عن معارضة إطلاق النفقة بعد القطع أو الظنّ بعدم إرادة ما يشمل ذلك من النفقة

---

١ ـ راجع وسائل الشيعة ٢١: ٥٢٥، كتاب النكاح، أبواب النفقات، الباب ١١ و١٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٥٤٣، كتاب النكاح، أبواب النفقات، الباب ٢١، الحديث ٥.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٧: ٢٣، كتاب التجارة، أبواب مقدّماتها، الباب ٤، الحديث ١٢.

المزبورة، المراد منها ما هو المتعارف في الإنفاق من سدّ العوزة وستر العورة وما يتبعهما.

(مسألة ٩) قوله: خصوصاً في الأب.

أقول: وعن «المسالك» حكاية وجوب إعفاف الابن للأب عن بعض الأصحاب؛ لأنّه من وجوه حاجاته المهمّة. وقد أمر القرآن الكريم بمصاحبة الأبوين بالمعروف. وفي «الجواهر»: منع ذلك، وأنّ المصاحبة بالمعروف المأمور بها في الوالدين إنّما يراد بها المتعارف من المعروف.

(مسألة ١١) قوله: لو لم ينفق... ورفع المنفق عليه أمره إلى الحاكم، فأمره بالاستدانة عليه فاستدان عليه، اشتغلت ذمّته به.

أقول: صرّح به في «الشرائع»، ولم ينقل في «الجواهر» من يقول بخلافه.

(مسألة١٢) قوله: تجب نفقة الولد ـ ذكراً كان أو أُنثى ـ على أبيه.

أقول: ولا تجب نفقته على أُمّه وإن كانت موسرة، بل جميع نفقته على أبيه؛ للإجماع، وقوله تعالىٰ: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[1].

(مسألة١٢) قوله: ومع عدمه أو فقره فعلى جدّه للأب.

أقول: لأنّه أب بالنسبة إليه حقيقةً.

(مسألة١٢) قوله: وهكذا متعالياً؛ الأقرب فالأقرب.

أقول: لقوله تعالىٰ: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ﴾[2]. ويدلّ عليه رواية غياث بن إبراهيم[3].

(مسألة١٢) قوله: ومع عدمهم أو إعسارهم فعلى أُمّ الولد، ومع عدمها أو

---

١ ـ الطلاق (٦٥): ٦.

٢ ـ الأنفال (٨): ٧٥.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢١: ٥٢٦، كتاب النكاح، أبواب النفقات، الباب ١١، الحديث ٤.

إعسارها فعلى أبيها وأمّ أبيها وأبي أمّها وأمّ أمّها، وهكذا الأقرب فالأقرب.

أقول: في «الجواهر»: «بلا خلاف أجده في شيء من ذلك، بل عن جماعة الإجماع عليه»[١].

(مسألة١٢) قوله: وفي حكم آباء الأمّ وأمّهاتها أمّ الأب وكلّ من تقرّب إلى الأب بالأمّ كأبي أمّ الأب وأمّ أمّه وأمّ أبيه وهكذا.

أقول: في «الجواهر» عن شرح المقدّس البغدادي: نفي الخلاف عن ذلك كلّه. ويدلّ قوله تعالىٰ: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾[٢] على الأقرب فالأقرب بالنسبة إلى الولد المنفق عليه.

(مسألة١٢) قوله: هذا في الأصول؛ أعني الآباء والأمّهات. وأمّا الفروع؛ أعني الأولاد و...

أقول: الضابطة في الإنفاق على الولد على ثلاث درجات:

الدرجة الأولىٰ: الآباء؛ الأقرب فالأقرب.

الدرجة الثانية: الأمّ.

الدرجة الثالثة: آباء الأمّ وأمّهاتها وأمّهات الأب؛ الأقرب فالأقرب.

والضابطة في الإنفاق على الوالدين: وجوب النفقة على الولد؛ ذكراً كان أو أنثى؛ الأقرب فالأقرب.

والضابطة مع فقر ذكر أو إناث، وله أب وابن أو له أب الأب وابن الابن: وجوب النفقة على الأقرب فالأقرب، والاشتراك مع التساوي في القرب.

(مسألة١٢) قوله: ولو كان له... ابن وبنت اشتركا بالسوية.

---

١ ـ جواهر الكلام ٣١: ٣٨١.

٢ ـ الأنفال (٨): ٧٥.

أقول: وفي «الجواهر»: «ولو كانوا ذكوراً وإناثاً ففي «القواعد» و«كشف اللثام» احتمل التشريك؛ للتساوي في الولادة. واحتمل اختصاص الذكور؛ لأنّهم لمّا كانوا أكثر ميراثاً كانوا أقرب، إلّا أنّ الجميع ـ أي الوجوه المذكورة لاختصاص الذكور ـ لايصلح للخروج به عمّا دلّ على النفقة على الولد الشامل للذكر والأُنثى المقتضي للاشتراك بالسوية مع التعدّد»[1].

(مسألة١٢) قوله: ويشكل الأمر فيما إذا اجتمعت الأمّ مع الابن أو البنت، والأحوط التراضي والتسالم على الاشتراك بالسوية.

أقول: وفي «الجواهر»: «ولو كان له أمّ وبنت ففي «القواعد» احتمل التشريك؛ إمّا بالسوية، أو على نسبة الميراث، واختصاص البنت بالنفقة.

ثمّ قال: قلت وهو الأقوى؛ لأنّه من كسبه، ولوجود ما يدلّ على عدم الوجوب على الأمّ من الكتاب والسنّة، بخلاف البنت المأمورة بالمصاحبة بالمعروف»[2].

(مسألة١٢) قوله: والأحوط التراضي والتصالح علىالاشتراك بالسوية.

أقول: التراضي والتصالح إنّما ينفع بالنسبة إلى الحكم الوضعي وسقوط الحقّ من الطرفين. وأمّا وجوب الإنفاق مع الأقارب ـ بناءً على كونه حكماً تكليفياً ـ فلايسقط بالتراضي والتصالح.

---

١ ـ جواهر الكلام ٣١: ٣٨٤.

٢ ـ جواهر الكلام ٣١: ٣٨٥.

كتاب الطلاق

القول في الصيغة

(مسألة ٤) قوله: يجوز للزوج أن يوكل غيره في طلاق زوجته.

أقول: وينبغي التنبيه هنا على مسألة اُخرى لم تذكر في المتن، وهي: أنّـه لايصحّ طلاق الفضولي بإجازة الزوج بعد ذلك. وقد ادّعي الإجماع عـلى بـطلان الإيقاعات بأجمعها إذا صدرت من الفضولي، وإن أجازها مالك الأمر بعد وقوعها.

كتاب المواريث

في موانع الإرث

الأوّل: الكفر بأصنافه

(مسألة١٠) قوله: المرتدّ؛ وهو من خرج عن الإسلام.

أقول: قال العلّامة في «القواعد»: «المرتدّ هو الذي يكفر بعد الإسلام، وهو يحصل إمّا بالفعل كالسجود للصنم وعبادة الشمس وإلقاء المصحف في القاذورات، وكلّ فعل يدلّ على الاستهزاء صريحاً.

وإمّا بالقول، كاللفظ الدالّ بصريحه على جحد ما علم من دين الإسلام ضرورةً، أو على اعتقاد ما يحرم اعتقاده بالضرورة من دين محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم»[1].

(مسألة١٠) قوله: نعم تقبل توبته باطناً، وظاهراً أيضاً بالنسبة إلى بعض الأحكام... بل له تجديد العقد على زوجته السابقة.

أقول: قال في «الجواهر»[2]: «وحكينا القول بالقبول في كتاب

---

١ ـ قواعد الأحكام ٢: ٢٧٤ / السطر١٢.

٢ ـ جواهر الكلام ٤١: ٦٠٥.

الطهارة[١] عن جماعة... بل لعلّه المراد من عدم قبولها ظاهراً وقبولها باطناً، لا أنّ المراد مجرّد سقوط العقاب عنه في الآخرة، وإن حكم بنجاسته في الدنيا وببطلان عباداته.

مؤيّداً ذلك بما وقع عن غير واحد في بحث القضاء من الصلاة: «أنّ المرتدّ يقضي زمان ردّته، وإن كان عن فطرة». بل لا خلاف معتدّ به عندهم، بل حكي عن غير واحد الإجماع عليه، بل في «ناصريات» المرتضى: إجماع المسلمين على ذلك».

أقول: وقوله عليه السلام في صحيحة محمّد بن مسلم: «من رغب عن الإسلام وكفر بما نزّل على محمّد صلى الله عليه وآله وسلم بعد إسلامه فلا توبة له، وقد وجب قتله، وبانت منه امرأته، ويقسّم ما ترك على ولده»[٢].

ظاهر في بيان نفي التوبة عنه بالنسبة إلى عقوبات المرتدّ بحسب الأحكام الشرعية، لا نفي التوبة عنه واقعاً؛ فلايحكم بنجاسته بعد توبته، ويجب عليه قضاء صلواته في أيّام ردّته، مع أنّه يشترط في صحّة الصلاة طهارة ثوبه وبدنه.

في الميراث بسبب الزوجية

(مسألة ٥) قوله: ولا ترث من الأراضي مطلقاً.

أقول: وهو على إطلاقه محلّ إشكال، والذي لا إشكال فيه: أنّه لا ترث من الأراضي الزوجة غير ذات الولد من الزوج المتوفّى.

---

١ ـ جواهر الكلام ٦: ٢٩٨ ـ ٢٩٣.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٨: ٣٢٣، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ المرتدّ، الباب ١، الحديث ٢.

قال الشهيد الثاني في «المسالك»[١]: المشهور ـ خصوصاً بين المتأخّرين ـ وبه صرّح المصنّف في الكتاب ـ أي المحقّق في «الشرائع» ـ اختصاص الحرمان بغير ذات الولد من الزوج.

إلى أن قال: مضافاً إلى ذهاب جماعة من أجلّاء المتقدّمين كالصدوق والشيخ في «التهذيب»، وجملة المتأخّرين إليه؛ أي الاختصاص بغير ذات الولد.

أقول: وممّن جزم باختصاص الحرمان بغير ذات الولد الشيخ في «النهاية» وابن حمزة في «الوسيلة» والمحقّق في «الشرائع»[٢] والعلّامة في «القواعد»[٣] والشهيد الأوّل في «اللمعة» و«الدروس» والشهيد الثاني في «الروضة» وغيرهم في غيرها.

وجه الإشكال في قبال إطلاق الأحاديث الواردة في حرمان الزوجة من الأراضي، وكون رواية ابن اُذينة[٤] الدالّة على اختصاص الحرمان بغير ذات الولد مقطوعة، هو قوّة ظهور قوله تعالىٰ: ﴿وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾[٥] في عدم حرمان الزوجة من الأراضي.

ولا يمكن رفع اليد عنه بإطلاق الأحاديث؛ فإنّ الحكم بعدم إرث مطلق الزوجة من الأراضي وقد كان الغالب في سالف الأزمنة ـ إلّا ما شذّ ـ اشتمال ما ترك على أرض المسكن، ينافي قوله تعالىٰ: ﴿فَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾ وقوله تعالىٰ:

---

١ ـ مسالك الأفهام ١٣: ١٩٠.

٢ ـ شرائع الإسلام ٤: ٢٨.

٣ ـ قواعد الأحكام ٢: ١٧٨ / السطر ٢٢.

٤ ـ وسائل الشيعة ٢٦: ٢١٣، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الأزواج، الباب ٧، الحديث ٢.

٥ ـ النساء (٤): ١٢.

﴿فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾، بل ينقلب الربع ممّا تركتم إلى الخمس ممّا تركتم أو السدس ممّا تركتم ـ مثلاً ـ أو أقلّ، وينقلب الثمن ممّا تركتم إلى التسع ممّا تركتم أو العُشر ممّا تركتم ـ مثلاً ـ أو أقلّ.

وأمّا على القول بإرث الزوجة ذات الولد مطلقاً ـ حتّى من الأراضي ـ واختصاص الحرمان من الأراضي بغير ذات الولد، فيردّ التخصيص في الآية على إطلاق كلمة «لهنّ»؛ بأن يراد منها الزوجات ذوات الولد فيصحّ الحكم بإرث ربع ما تركتم وثمنه، ولاينقلبان إلى غيرهما من الكسور العددية.

وأمّا حديث ابن أُذينة: فهو نصّ الإمام عليه السلام لا محالة، وليس مخترعاً لابن أُذينة مع جلالة شأنه ووثاقته، وكون الراوي عنه ابن أبي عمير، الذي لايروى ولايرسل إلّا عن ثقة.

ويشهد له فتوى أجلّاء أصحابنا على مضمونه.

مضافاً إلى أنّ القدر المتيقّن من الأحاديث الواردة في حرمان الزوجة عن الأراضي هو حرمان غير ذات الولد منها؛ لكونه المتّفق عليه بين الفقهاء، إلّا ابن الجنيد الذي لايعتدّ بخلافه.

وأمّا حرمان ذات الولد منها فمحلّ شبهة لايصلح رفع اليد بها عن ظاهر الآية ظهوراً يستهجن إرادة خلافه، كما بيّناه؛ فلايترك الاحتياط جدّاً في إرث الزوجة ذات الولد من الأراضي، ولو بالمصالحة معها.

كتاب الحدود

وفيه فصول:

الفصل الأوّل: في حدّ الزنا

والنظر فيه في الموجب وما يثبت به والحدّ واللواحق:

القول في الموجب

(مسألة ٩) قوله: الأوّل الوطء بأهله في القبل، وفي الدبر لايوجبه على الأحوط.

أقول: مقتضى استصحاب عدم تحقّق موجب الرجم واستصحاب عدم وجوب الرجم هو رعاية هذه الشروط التي يحتمل اعتبارها بحسب الفتوى به من الفقهاء.

(مسألة ٩) قوله: الرابع... لم يكن محصناً.

أقول: لدلالة صريح النصوص المستفيضة عليه.

(مسألة ٩) قوله: الخامس أن يكون متمكّناً من وطء الفرج.

أقول: لصحيحة إسماعيل بن جابر[١].

(مسألة ٩) قوله: السادس أن يكون حرّاً.

أقول: بلا خلاف ظاهراً؛ لصحيحة محمّد بن قيس[٢].

(مسألة ١٠) قوله: يعتبر في إحصان المرأة ما يعتبر في إحصان الرجال.

أقول: بلا خلاف ظاهراً، بل ادّعي عليه الإجماع.

(مسألة ١٠) قوله: يغدو عليها ويروح.

أقول: يدلّ عليه صحيحة أبي عبيدة وصحيحة محمّد بن مسلم[٣].

(مسألة ١٠) قوله: لا ترجم غير المدخول بها.

أقول: يدلّ عليه معتبرة محمّد بن مسلم[٤].

(مسألة ١٠) قوله: ولا المجنونة.

أقول: وهو مقتضى الأصل السابق ذكره في الرجل.

(مسألة ١٠) قوله: ولا المتعة.

أقول: يدلّ عليه صحيحة محمّد بن مسلم.

(مسألة ١١) قوله: لايوجب الخروج عن الإحصان.

أقول: لصحيحة يزيد الكُناسي[٥].

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٨: ٦٨، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ الزنا، الباب ٢، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٨: ١٣٤، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ الزنا، الباب ٣١، الحديث ٥.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢٨: ٧٢، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ الزنا، الباب ٣، الحديث ٢ و١.

٤ ـ وسائل الشيعة ٢٨: ٧٦، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ الزنا، الباب ٧، الحديث ٤.

٥ ـ وسائل الشيعة ٢٨: ١٢٦، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ الزنا، الباب ٢٧، الحديث ٣.

(مسألة١٦) قوله: بل هو منوط بنظر الحاكم على الأشبه.

أقول: لكونه المشهور، وتدلّ على أنّه يجلد مائة روايات، وعلى أنّه يجلد دون الحدّ روايات أُخرى، والجمع بينهما بحمل الأُولى على التقية، كما يستشعر من صحيحة عبدالرحمان بن الحجّاج[١].

القول فيما يثبت به

(مسألة ٤) قوله: به وردت رواية صحيحة.

أقول: وهي صحيحة محمّد بن قيس[٢]، وإن كان مشتركاً بين الثقة وغيره، كما صرّح به الشهيد، واستشكل بذلك في صحّة الرواية.

لكنّ التحقيق ـ كما صرّح به في «الجواهر» ـ كونه هو الثقة؛ لكون الرواية من قضايا أمير المؤمنين، ورواها عنه عاصم بن حميد، وقد صرّح النجاشي بأنّ محمّد بن قيس الثقة له كتاب القضايا لأمير المؤمنين، ورواه عنه عاصم بن حميد. وأمّا محمّد بن قيس غير الثقة فلم يذكر النجاشي الراوي عنه إلّا يحيى بن زكريا.

(مسألة ٦) قوله: لو أقرّ بما يوجب الحدّ ثمّ تاب.

أقول: التقييد بالتوبة لعلّه لأجل الاتّفاق عليه، وإلّا فلا نصّ عليه.

ويمكن أن يقال: إنّ الإقرار من الفاعل لا يكون إلّا لأجل التوبة، فإقراره ظاهر في التوبة.

(مسألة ٧) قوله: ولا التفتيش عن الواقعة.

أقول: لاحتمال أن يكون الوطء بالشبهة أو الحمل من غير وطء.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٨: ٨٤، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ الزنا، الباب ١٠، الحديث ٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٨: ٢٥، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب مقدّمات الحدود، الباب ١١، الحديث ١.

(مسألة ٨) قوله: وإن ثبت أنّ المرأة لم تكن زوجته.

أقول: لاحتمال أن يكون الوطء بالشبهة.

(مسألة ٨) قوله: لم يثبت عليه حدّ.

أقول: لأنّه لم يقرّ بالزنا.

(مسألة ٨) قوله: لم يثبت عليه حدّ ولا مهر.

أقول: لأنّها أقرّت بعدم الزوجية، فلايلزم مهر لها؛ لإقرارها على نفسها.

(مسألة ٩) قوله: ويثبت بها الحدّ دون الرجم على الأقوى.

أقول: للنصّ المعتبر، وإن كان مخالفاً للقاعدة.

(مسألة ١٠) قوله: لايخلو من شبهة في المقام.

أقول: لصراحة النصّ في عدم اعتبار الشهادة على الزنا إلّا أن يشهدوا بالرؤية.

(مسألة ١١) قوله: والأحوط لزومه.

أقول: بل هو الظاهر؛ لاحتمال أن يكون مراد من أطلقه فرداً آخر من الزنا غير الفرد الذي يشهد به سائر الشهود.

القول في الحدّ

وفيه مقامان:

الأوّل: في أقسامه

قوله: الأوّل: القتل، فيجب على من زنى بذات محرم.

أقول: لكن يجب أن يكون القتل في زنا المحارم بضربةٍ واحدة بالسيف؛ لذكرها في جميع النصوص الواردة في المسألة.

قوله: الأوّل... نعم الأقوى إلحاق امرأة الأب بها، فيقتل بالزنا بها.

أقول: لكن بالرجم لا بالسيف، كما هو المنصوص.

قوله: الأوّل... وإن لايبعد عدم السقوط.

أقول: بل لايبعد سقوطه بالإسلام قبل قيام البيّنة عند الحاكم.

قوله: الأوّل... وكذا يقتل من زنى بامرأة مكرهاً لها.

أقول: لدلالة النصّ الصحيح الصريح عليه.

(مسألة ١) قوله: لايعتبر في المواضع المتقدّمة الإحصان.

أقول: لإطلاق النصوص.

(مسألة ١) قوله: الأوجه عدم الجمع.

أقول: لكون الظاهر تخصيص نصوص الجلد بأدلّة القتل.

قوله: الثاني... والأقرب الرجم.

أقول: لدلالة النصوص[١] على خصوصية الشيخ والشيخة في استحقاق الحدّين معاً، الموجبة للجمع بين صحيحتي زرارة ومحمّد بن مسلم[٢] المثبتة للحدّين على المحصن والمحصنة مطلقاً، وبين صحيحة أبي بصير[٣] ـ على التحقيق من صحّة روايات أبي بصير عن الصادقين عليهما السلام عند إطلاقه ـ النافية للجلد عن المحصن والمحصنة مطلقاً.

مع تأيّد هذا الجمع برواية عبدالله بن طلحة[٤] المفصّلة في لزوم الجلد بين

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٨: ٦٤، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ الزنا، الباب ١، الحديث ٩ و ١١ و ١٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٨: ٦٢، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ الزنا، الباب ١، الحديث ٨ و ١٤.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢٨: ٦١، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ الزنا، الباب ١، الحديث ١.

٤ ـ وسائل الشيعة ٢٨: ٦٤، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ الزنا، الباب ١، الحديث ١١.

الشيخ والشيخة غير الشابّ والشابّة.

(مسألة ٢) قوله: لايبعد ثبوت الرجم عليه.

أقول: لعدم الدليل على سقوط الرجم عنه مع شمول أدلّة الرجم عليه. وقياسه على المرأة المحصنة التي زنى بها غير بالغ ـ كما ترى ـ قياس لا دليل عليه.

قوله: الخامس... ولم يدخل بها على الأقرب.

أقول: وهو الأحوط، بل لايخلو عن قوّة.

(مسألة ٣) قوله: الجزّ حلق الرأس.

أقول: بل الجزّ هو قطع الشعر. والدليل على هذا الحكم صحيحتان في إحداهما الحلق والأُخرى الجزّ، ومقتضى الجمع بينهما هو التخيير بين الجزّ والحلق.

(مسألة ٤) قوله: من أن يكون إلى غير وطنه.

أقول: تدلّ عليه صحيحة محمّد بن قيس.

(مسألة ٥) قوله: أو متعدّدة حدّ واحد، مع عدم إقامة الحدّ.

أقول: لصدق ﴿اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[1] عليهما؛ سواء صدرت الزنا عنهما مرّة أو مرّات، وكذا سائر الأدلّة.

(مسألة ٨) قوله: ولو كان حمله من الزنا.

أقول: لإطلاق الأدلّة.

(مسألة ٨) قوله: إن خيف في الجلد الضرر على ولدها.

أقول: بل إن خيف على نفسها لما في النصّ المروي في «الجواهر»[2] عن

---

١ ـ النور (٢٤): ٢.

٢ ـ جواهر الكلام ٤١: ٣٣٩.

أميرالمؤمنين عليه السلام : «**فإذاً هي حديث بنفاس فخشيت أن أجلدها فأقتلها، فقال النبي: دعها حتّى ينقطع دمها، ثمّ أقم عليها الحدّ**». ولعلّ وقع السهو في القلم هاهنا، وإلّا فالخوف على الولد يوجب تأخير الحدّ إلى الفطام، لا إلى انقطاع النفاس فقط.

(مسألة ٩) **قوله: المشتمل على العدد من سياط أو شماريخ.**

أقول: أمّا الضرب بالشماريخ هي المنصوص، وأمّا الضرب بالسياط فلأنّها المرتبة الخفيفة من ضربات متعدّدة بالسوط، فهي أولى من الشماريخ قطعاً.

(مسألة ١٠) **قوله: لايسقط الحدّ باعتراض الجنون.**

أقول: لأنّ العقل شرط في التكليف، فلمّا كان حين ارتكاب الزنا عاقلاً يجري عليه الحدّ، وإن جنّ بعد الارتكاب؛ لإطلاق الأدلّة وعدم الدليل على تخصيصها.

(مسألة ١١) **قوله: أو الضرر زائداً على ما هو لازم الحدّ.**

أقول: لقاعدة «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام».

المقام الثاني: في كيفية إيقاعه

(مسألة ١) **قوله: بعد التغريب على إشكال.**

أقول: لكون التغريب موجباً لتفويت حدّ الرجم أحياناً؛ لهربه وخروجه عن معرض التسلّط عليه.

(مسألة ٢) **قوله: وهو أحوط.**

أقول: لمعارضة ما دلّ على التفصيل بين إصابة الحجر وعدمها، مع ما دلّ على التفصيل بين ما ثبت بالبيّنة وغيرها؛ فيقدّم الثاني على الأوّل، وإن كان مرسلاً؛ لانجباره بالمشهور.

ثمّ يقدّم على الأوّل لقوله عليه السلام عند التعارض: «خذ بما اشتهر بين أصحابك»[١]، وكون رواية حسين بن خالد[٢] ضعيفة لا تصلح للجمع بينهما بحمل الأوّل على الثابت بالإقرار والثاني على الثابت بالبيّنة.

(مسألة ٣) قوله: كان أوّل من يرجمه البيّنة.

أقول: عملاً برواية صفوان[٣]، وهي صحيحة على الأصحّ؛ لأنّه لايروي إلّا عن ثقة، وروايته هذه معمولة بها عند المشهور.

(مسألة ٥) قوله: والأحوط حضور طائفة من المؤمنين ثلاثة أو أكثر.

أقول: لقوله تعالىٰ: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[٤]؛ فإنّها ظاهرة ـ ظهوراً قوياً قريباً من الصريح ـ في الجماعة، فلايصلح الخبر الواحد لمعارضته.

(مسألة ٥) قوله: بل هو الأحوط.

أقول: لايترك؛ لظهور صحيحة أبي بصير[٥] في الوجوب.

(مسألة ٥) قوله: وإن كان الأقوى الكراهة مطلقاً.

أقول: بل الظاهر الحرمة؛ لظهور النصوص في المنع من غير قرينة ظاهرة على جواز الترك.

---

١ ـ مستدرك الوسائل ١٧: ٣٠٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٨: ١٠١، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ الزنا، الباب ١٥، الحديث ١.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢٨: ٩٩، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ الزنا، الباب ١٤، الحديث ٢.

٤ ـ النور (٢٤): ٢.

٥ ـ وسائل الشيعة ٢٨: ٩٨، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ الزنا، الباب ١٤، الحديث ١.

القول في اللواحق

وفيها مسائل :

(مسألة ١) قوله: يقبل شهادتهنّ.

أقول: لقوية إسماعيل بن أبي زياد[١].

(مسألة ١) قوله: بكونها بكراً يدرأ الحدّ عنها.

أقول: لمعتبرة إسماعيل بن أبي زياد، ورواية زرارة[٢]، ولأنّ الحدود تدرأ بالشبهات.

(مسألة ١) قوله: فشهدت النساء بكونها بكراً.

أقول: لكون الشهادة على زناها به شهادة على زناه بها، وكون الشهادة على كونها بكراً شهادة على عدم ارتكابه للزنا معها؛ فقبول الشهادة في أحدهما يستلزم قبول الشهادة في الآخر.

(مسألة ١) قوله: فالظاهر ثبوت حدّ الفرية.

أقول: لعلم الحاكم بكذب شهادتهم بالزنا.

(مسألة ١) قوله: إن ثبت الجبّ علماً، وإلّا فلايحدّ.

أقول: وإن ثبت بشهادة الشهود لايحدّ شهود الزنا حدّ الفرية للشبهة الدارئة.

(مسألة ٣) قوله: لايبعد ترجيح الثاني.

أقول: ويشكل المسألة؛ فإنّ القول الأوّل يوافقه إطلاقات ثبوت الزنا بأربع شهود من الآيات وغيرها.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٨: ١٢٤، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ الزنا، الباب ٢٥، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٣، كتاب الشهادات، الباب ٢٤، الحديث ٤٤.

والقول الثاني يدلّ عليه صحيحة مِشْمع[١] ورواية زرارة[٢]. ولا يعارضها رواية إبراهيم بن نعيم[٣]؛ لضعف سندها.

لكنّه يمكن أن يقال: إنّ صحيحة مسمع رواها إبراهيم بن نعيم عن مسمع عن أبي‌عبدالله عليه السلام، والمعارض رواية إبراهيم بن نعيم عن أبي عبدالله عليه السلام ولا يبعد كونها متّحدة مع رواية إبراهيم بن نعيم عن مسمع وسقوط الواسطة فيها، فهي بنفسها مختلفة المتن؛ فتسقط عن صلاحية المعارضة مع غيرها.

(مسألة ٤) قوله: للحاكم أن يحكم بعلمه.

أقول: فإنّ الحاكم بنحو القدر المتيقّن مخاطب لخطابات الحدود، كقوله تعالىٰ: ﴿اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[٤] ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[٥]، فإذا علم بكون شخصٍ زانياً أو سارقاً وجب عليه إجراء الحدّ.

(مسألة ٥) قوله: لزمه مهر نسائها.

أقول: عملاً بالنصّ.

(مسألة ٧) قوله: لا كفالة في حدّ.

أقول: للنصّ.

(مسألة ٧) قوله: ولا شفاعة في إسقاطه.

أقول: للنصّ.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٢: ٤٣٢، كتاب اللّعان، الباب ١٢، الحديث ٣.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٢: ٤٣٢، كتاب اللّعان، الباب ١٢، الحديث ٢.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢٢: ٤٣١، كتاب اللّعان، الباب ١٢، الحديث ١.

٤ ـ النور (٢٤): ٢.

٥ ـ المائدة (٥): ٣٨.

الفصل الثاني: في اللواط والسحق والقيادة

(مسألة ١) قوله: أربع مرّات.

أقول: للإجماع ظاهراً، وصحيحة مالك بن عطية[١]

(مسألة ١) قوله: أو شهادة أربعة رجال.

أقول: للإجماع ظاهراً، ولأنّ الإقرار بمنزلة الشهادة، كما في صحيحة الأصبغ[٢]، بل الإقرار أقوى من الشهادة؛ فإذا لم يكف أقلّ من أربع إقرارات لم يكف أقلّ من أربع شهادات.

(مسألة ٣) قوله: والحاكم يحكم بعلمه؛ إماماً كان أو غيره.

أقول: كلّ ذلك لما تقدّم في الزنا.

(مسألة ٤) قوله: وعلى المفعول إذا كان كلّ منهما بالغاً عاقلاً مختاراً.

أقول: إجماعاً في كليهما ظاهراً.

(مسألة ٤) قوله: والمحصن وغيره.

أقول: في «الجواهر»: الإجماع بقسميه على القتل، من غير فرق بين المحصن وغيره. وقال في «الشرائع»: وفي روايةٍ: **«وإن كان غير محصن جلد»**. والأوّل أشهر.

أقول: والأشهر في الروايات هوالتفصيل في القتل بين المحصن وغيره، وبها يقيّد ما دلّ على الإطلاق إن لم يقم الإجماع على خلافه. فالظاهر هو عدم التفصيل؛ للإجماع الذي ذكره صاحب «الجواهر»، وإن كان التفصيل أحوط. وينبغي الاحتياط في مثل القتل.

---

١ ــ وسائل الشيعة ٢٨: ١٦١، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ اللّواط، الباب ٥، الحديث ١.

٢ ــ الفقيه ٤: ٢٢ / ٥٢، وسائل الشيعة ٢٨: ١٠٣، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ الزنا، الباب ١٦، الحديث ١.

(مسألة ٥) قوله: أو إحراقه بالنار.

أقول: والأحوط الاكتفاء بالثلاثة الأُول.

(مسألة ٥) قوله: ويجوز الجمع بين سائر العقوبات.

أقول: بل القدر المتيقّن إحراق جسده بالنار إن قتل بالسيف، بل يجب لولا الإجماع على خلافه.

(مسألة ٦) قوله: وقيل في الثالثة.

أقول: وورد به النصّ الصحيح. ولكنّ الأحوط القتل في الرابعة، كما ذهب إليه المشهور.

(مسألة ٨) قوله: وكذا لنائبه على الظاهر.

أقول: كما تقدّم في حدّ الزنا.

(مسألة ٩) قوله: محصنة كانت أم لا.

أقول: على الأحوط الموافق للمشهور، وإن كان مخالفاً للنصّ الصحيح؛ لاحتمال الإعراض عنه.

(مسألة ١٠) قوله: قتلت في الرابعة.

أقول: بلا خلاف ظاهراً.

(مسألة ١١) قوله: والأحوط مائة إلّا سوطاً.

أقول: بل الأحوط ثلاثون سوطاً، وإن كان الظاهر من الثلاثين إلى تسع وتسعين بنظر الحاكم.

(مسألة ١٢) قوله: والأشبه ما تقدّم.

أقول: احتياطاً في التهجّم على الدم، كما ذكره المحقّق في «الشرائع».

(مسألة ١٣) قوله: فقد ورد أنّ عليها الرجم.

أقول: والنصّ به صحيح، لكنّه يحتمل الإعراض عنه.

الفصل الثالث: في حدّ القذف

والنظر فيه في الموجب والقاذف والمقذوف والأحكام

القول في الموجب

(مسألة ٢) قوله: لو قاله العارف باللغة لمن لم يكن عارفاً.

أقول: بشرط أن يكون هناك سامع عارف باللغة.

(مسألة ٥) قوله: فإنّه يحتمل الدرء.

أقول: وهو الأقرب.

(مسألة ٦) قوله: وقيل: عليه حدّان.

أقول: والقائل هو الشيخ. والتحقيق خلافه؛ لعدم تصريحه بزنائها، فلعلّها كانت بزعمه غير زنا، أو كانت مكرهاً عليها غير معاقب عليها.

(مسألة ٧) قوله: فالأشبه عدم الحدّ لها.

أقول: لما تقدّم في الحاشية السابقة.

القول في القاذف والمقذوف

(مسألة ٢) قوله: ويحدّ حال جنونه.

أقول: لأنّ الجنون ينافي التكليف، ولاينافي العقوبة المترتّبة على مخالفة التكليف قبل الجنون.

(مسألة ٣) قوله: والعفّة.

أقول: اشتراط العفّة في المقذوف إجماعي ظاهراً، وهو عمدة الدليل عليه، وإن ورد عليه النصّ في الجملة.

(مسألة ٣) قوله: وفي غيره الحدّ على الأقوى.

أقول: لايترك الاحتياط بترك الحدّ؛ فإنّ التظاهر بأحدهما ينافي العفّة.

(مسألة ٥) قوله: لو قذف الأب ولده بما يوجب الحدّ لم يحدّ.

أقول: للنصّ الصحيح.

(مسألة ٥) قوله: وتحدّ الأُمّ لو قذفَتْ ابنها.

أقول: لعدم النصّ عليه؛ فيؤخذ بإطلاقات أدلّة حدّ القذف.

(مسألة ٦) قوله: وإن اجتمعوا بها فللكلّ حدّ واحد.

أقول: كلّ ذلك للنصّ الصحيح.

القول في الأحكام

(مسألة ١) قوله: بل لايخلو من وجه.

أقول: والوجه استفادة كون الإقرار بمنزلة الشهادة من النصّ الوارد في الزنا، واعتبار كون الإقرار أربعاً لأجل اعتبار أربع شهادات في الزنا؛ فكلّ مورد في الحدود يعتبر فيها كون الشهادة اثنتين يعتبر فيها كون الإقرار مرّتين.

فروع:

قوله: الأوّل... وفي إلحاق الصدّيقة الطاهرة عليها السلام بهم وجه.

أقول: وإن لم يرد به نصّ خاصّ.

قوله: الرابع... والأحوط الأولى أن يكون مرّتين.

أقول: لما تقدّم في حدّ القذف.

الفصل الرابع: في حدّ المسكر

والنظر في موجبه وكيفيته وأحكامه

القول في موجبه وكيفيته

(مسألة ١) قوله: والجاهل بالحكم والموضوع.

أقول: وإن كان جاهلاً مقصّراً، بل هو معذور ما لم يثبت علمه بالحكم.

(مسألة ٢) قوله: لا فرق في المسكر بين أنواعه.

أقول: إجماعاً على الظاهر.

(مسألة ٣) قوله: ولو لم يكن مسكراً إشكال.

أقول: لعدم إشارة إليه في النصوص الواصلة إلينا، وإن أفتى به المشهور، بل قيل: لم يوجد فيه خلاف.

(مسألة ٤) قوله: فلو استهلك قطرة منه في مائع.

أقول: بحيث لايصدق أنّ فيه خمراً.

(مسألة ٥) قوله: فشرب ليس عليه الحدّ.

أقول: لكون الحدّ عقوبة؛ فلا حدّ في الفعل الجائز المباح.

(مسألة ٦) قوله: ولوشرب مائعاً بتخيّل أنّه محرّم غير مسكر... لم يثبت عليه الحدّ.

أقول: لجهله بالموضوع.

(مسألة ٦) قوله: فالظاهر وجوب الحدّ.

أقول: لعلمه بحرمته، وإن تخيّل أنّه لايوجب الحدّ.

(مسألة ٧) قوله: يثبت شرب المسكر بالإقرار مرّتين.

أقول: لما تقدّم في حدّ القذف.

(مسألة ٩) قوله: الحدّ في الشرب ثمانون جلدة.

أقول: إجماعاً ظاهراً.

(مسألة ١٠) قوله: يضرب الشارب على ظهره وكتفيه...، والمرأة تضرب قاعدة مربوطة في ثيابها.

أقول: كلّ ذلك للنصوص الدالّة عليها.

(مسألة١٢) قوله: وقيل في الرابعة.

أقول: فهو الأحوط، وإن كان من النصوص الصريحة الصحيحة ما دلّ على القتل في الثالثة.

القول في أحكامه وبعض اللواحق

(مسألة ١) قوله: فيه إشكال.

أقول: لا إشكال فيه ظاهراً بشرط إحراز كون الشرب لا عن إجبار ولا عن اضطرار، وهذا الشرط لابدّ منه في الفرض الأوّل أيضاً.

(مسألة ٢) قوله: من شرب الخمر مستحلّاً لشربها أصلاً، وهو مسلم استتيب.

أقول: هذا الحكم على خلاف القاعدة؛ لعدم الاستتابة في المرتدّ الفطري بإنكار سائر ضروريات الإسلام. وقد دلّ على الاستتابة فيمن استحلّ شرب الخمر رواية منجبرة ضعفها بعمل المشهور.

(مسألة ٢) قوله: ولايقتل مستحلّ شرب غير الخمر من المسكرات مطلقاً.

أقول: لعدم كون حرمتها من ضروريات الإسلام.

(مسألة ٣) قوله: لو تاب الشارب عنه قبل قيام البيّنة عليه بشربه سقط عنه الحدّ.

أقول: كما تقدّم في باب الزنا.

(مسألة ٣) قوله: فلايبعد تخيير الإمام عليه السلام.

أقول: فإنّه يبعد أن لايسقط إقامة الحدّ في زمان الغيبة وأرجع أمرها إلى الفقيه، ويسقط العفو ولايرجع أمرها إليه.

الفصل الخامس: في حدّ السرقة

والنظر فيه في السارق والمسروق وما يثبت به والحدّ واللواحق

القول في السارق

(مسألة ١) قوله: الأوّل البلوغ... لم يحدّ... ولو تكرّرت السرقة منه إلى الخامسة فما فوق.

أقول: لمخالفتها مع عدم كون الطفل مكلّفاً؛ لكون الحدّ عقوبة فلايمكن وضع العقوبة مع عدم التكليف. وأمّا التعزير فهو لأجل التأديب وردع الطفل عن العود إليه، فيتقدّر بقدر ما يحصل به التأديب والردع، بخلاف الحدّ فإنّه عقوبة معيّنة لابدّ من إجرائها، وإن حصل التأديب والردع بدونه.

(مسألة ١) قوله: السادس... أو أمر مجنوناً أو صبياً غير مميّز بالإخراج. وأمّا إن كان مميّزاً ففي القطع إشكال، بل منع.

أقول: لاستقلاله حينئذٍ، وعدم كونه مجرّد آلة.

(مسألة ١) قوله: الثامن أن يأخذ سرّاً... بل لو هتك سرّاً وأخذ ظاهراً قهراً فكذلك.

أقول: لعدم صدق السرقة حينئذٍ.

(مسألة ٤) قوله: روايتان، إحداهما لايقطع.

أقول: وهو الموافق للقاعدة؛ لأنّه لايصدق في هذه الصورة كسر الحرز.

(مسألة ٥) قوله: والذمّي كذلك سرق من المسلم أو الذمّي.

أقول: كلّ ذلك لإطلاق الآية.

(مسألة ٦) قوله: لو سرق المؤجر عين المستأجرة.

أقول: لكون العين باقية في ملك المؤجر، وإنّما المنتقل إلى المستأجر بالإجارة هي المنفعة.

(مسألة ٨) قوله: سقط الحدّ إلّا أن تقوم البيّنة.

أقول: لكون ذلك موجباً للشبهة الدارئة للحدّ، وإن كان مقتضى الأصل عدم الهبة وعدم الإذن.

القول في المسروق

(مسألة ١) قوله: ما بلغ ربع دينار ذهباً خالصاً.

أقول: وهو المعمول به والمفتى به بين العامّة والخاصّة إلى زماننا هذا، وما سواه معرض عنه لايمكن العمل بما دلّ عليه.

(مسألة ٨) قوله: الأشبه والأحوط هو الثاني.

أقول: بل الأشبه هو الأوّل؛ لكون السرقة من الاصطبل المقفّل، وإنّما تحقّق بعد هتك الحرز وكسر القفل.

(مسألة١١) قوله: الأحوط، بل الأقوى عدم القطع.

أقول: لا قوّة فيه؛ لما تقدّم في التعليقة السابقة.

(مسألة١٣) قوله: لو سرق حرّاً كبيراً.

أقول: لعدم كون الحرّ ملكاً.

(مسألة١٤) قوله: ولو كان الحرز مغصوباً لم يقطع بسرقة مالكه.

أقول: فإنّه لايصدق هتك الحرز مع تجويز الشرع لدخوله فيه.

(مسألة١٥) قوله: فيه تردّد.

أقول: فإنّ الظاهر أنّ نصف الخمس ـ بناءً على أنّه ملك له عليه السلام ـ ملك له بما أنّه إمام.

وبعبارة أُخرى: ملك لعنوان الإمام بما أنّه إمام، لا ملك له بشخصه؛ ولذا لاينتقل بموته إلى ورّاثه الشرعية، بل ينتقل إلى الإمام بعده، كما يشهد به عدم توارث أولاد موسى بن جعفر عليه السلام بعد شهادته، بل انتقل إلى الرضا عليه السلام وصرفه في ترويج الإسلام وسائر السادة.

القول فيما يثبت به

(مسألة ١) قوله: بموجبه مرّتين.

أقول: على الأحوط والأظهر، وإن خالف فيه بعض الأعاظم من المعاصرين.

(مسألة ٤) قوله: والأرجح الأوّل.

أقول: لصحيحتين صريحتين فيه[١]، وإن عارضها مرسلة جميل[٢]، لكن الاحتياط لايترك.

(مسألة ٤) قوله: وقيل يتخيّر الإمام عليه السلام.

أقول: يدلّ عليه روايتان: إحداهما ضعيفة والأُخرى مرسلة.

القول في الحدّ

(مسألة ١) قوله: ومقدار قليل من محلّ المسح.

أقول: هذا القيد مبني على الاحتياط.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٨: ٢٦، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب مقدّمات الحدود، الباب ١٢، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٨: ٢٤٩، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ السرقة، الباب ٣، الحديث ١.

(مسألة ٤) قوله: وفي رواية صحيحة: «لا تقطع».

أقول: وهي صحيحة عبد الرحمان بن الحجّاج[١]. والأحوط العمل بها وتخصيص الإطلاقات بمدلولها.

(مسألة ٥) قوله: قيل: فإن كانت مقطوعة في القصاص أو غير ذلك وكانت له اليسرى قطعت يسراه.

أقول: والوجه إطلاق الآية، ولكنّها مخصّصة بالروايات الصحيحة.

(مسألة ٦) قوله: الأقوى ذلك.

أقول: لصحيحة عبد الرحمان بن الحجّاج المشار إليها في التعاليق السابقة.

القول في اللواحق

(مسألة ٣) قوله: لم يقطع حتّى يطالبه المسروق منه.

أقول: على المشهور المنصور.

(مسألة ٤) قوله: وإن لايخلو من إشكال.

أقول: لخروجه عن عنوان المسروق، فيسقط حدّ السرقة. فالمسألة كمسألة ما لو وهبه المالك إلى السارق؛ فإنّه يخرج ـ حينئذٍ ـ عن عنوان المسروق. ولا يبعد استفادة حكم هذه المسألة منها بإلغاء الخصوصية.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٨: ٢٦٧، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ السرقة، الباب ١١، الحديث ٣.

الفصل السادس: في حدّ المحارب

(مسألة ٥) قوله: الأقوى في الحدّ تخيير الحاكم.

أقول: بل الأقوى بحسب الجمع بين الروايات: أنّ من شهر السلاح فجرح اقتصّ منه، ثمّ نفي من البلد. ومن شهر السلاح وأخذ المال قطعت يده ورجله. ومن شهر السلاح وضرب وجرح وأخذ المال فأمره إلى الإمام إن شاء قتله وصلبه، وإن شاء قطع يده ورجله. ومن شهر السلاح فقتل فعلى الإمام أن يقتله.

فهذه الأقسام الأربعة يستفاد من الروايات.

(مسألة ٦) قوله: فالحاكم مختار بين الأمور الأربعة.

أقول: تقدّم الإشكال فيه في المسألة السابقة.

(مسألة ١١) قوله: لايعتبر في قطع المحارب.

أقول: تقدّم الإشكال في مبنى هذه المسألة في هامش المسألة الخامسة.

خاتمة في سائر العقوبات

القول في الارتداد

(مسألة ١) قوله: والأحوط استتابته ثلاثة أيّام.

أقول: بل لعلّه الأقوى؛ لروايةٍ لايبعد اعتبارها، وموافقتها لدرء الحدود بالشبهات.

(مسألة ٢) قوله: ولو صدر منه حال غضب غالب لايملك معه نفسه لم يحكم بالارتداد.

أقول: يصل إلى حدٍّ انسلب عنه القدرة.

(مسألة ٣) قوله: فادّعى الإكراه... قبل منه.

أقول: لحديث: «الحدود تدرأ بالشبهات»[١]. وضعف سندها منجبر بالشهرة.

(مسألة ٤) قوله: فالظاهر عدم إجراء حكم المرتدّ فطرياً.

أقول: وقد أفتى به في «المبسوط». ويدلّ عليه روايتان مرسلتان؛ وهو أحوط وأوفق بأنّ الحدود تدرأ بالشبهات.

(مسألة ٥) قوله: وقيل يقتل في الرابعة.

أقول: استدلّ الشيخ عليه بالإجماع على أنّ أصحاب الكبائر يقتل في الرابعة.

(مسألة ٧) قوله: والأقوى عدمه.

أقول: لأنّه قتل خطأ.

القول في وطء البهيمة والميّت

(مسألة ٤) قوله: بحسب نظر الحاكم، على تأمّل.

أقول: في «الجواهر»: بلا خلاف أجده فيه، وعن «كشف اللثام»: الاتّفاق عليه. ويدلّ عليه مرسل ابن أبي عمير[٢]، وهو حجّة كما قرّر في محلّه.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٨: ٤٧، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب مقدّمات الحدود، الباب ٢٤، الحديث ٤.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٨: ٣٦٢، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب نكاح البهائم، الباب ٢، الحديث ٢.

كتاب القصاص

القول في الشرائط المعتبرة في القصاص

قوله: الأوّل... لكن مع ردّ فاضل الدية.

أقول: بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه ظاهراً. مضافاً إلى النصوص المستفيضة.

قوله: الأوّل... لكن لايؤخذ من وليها أو تركتها فاضل دية الرجل.

أقول: في «الجواهر»: على الأشهر بل المشهور،بل لا نجد فيه خلافاً؛ للآية، ولصحيح الحلبي وصحيح ابن سنان[1]. ولايعارضهما إلّا خبر أبي مريم[2]، وهو ضعيف سنداً.

قوله: الثاني التساوي في الدين.

أقول: لرواية إسماعيل بن الفضل[3]، والمسألة إجماعي ظاهراً، إلّا عن ابن إدريس.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٩: ٨١، كتاب القصاص، أبواب القصاص في النفس، الباب ٣٣، الحديث ٣ و ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٩: ٨٥، كتاب القصاص، أبواب القصاص في النفس، الباب ٣٣، الحديث ١٧.

٣ ـ وسائل الشيعة ٢٩: ١٠٧، كتاب القصاص، أبواب القصاص في النفس، الباب ٤٧، الحديث ١.

القول فيما يثبت به القود

وهو أُمور:

الأوّل: الإقرار بالقتل

قوله: الأوّل... وهو غير وجيه.

أقول: لا دليل عليه غير إلحاقه بالحدود.

(مسألة ٣) قوله: كان للولي الأخذ بقول صاحب العمد.

أقول: يدلّ عليه حديث حسن بن صالح[1] المؤيّد بالإجماع المنقول في «الانتصار».

الثاني: البيّنة

قوله: ولا توجب بشهادتهنّ الدية فيما يوجب القصاص.

أقول: لعدم كون الاشتغال في العمد إلّا بالقصاص، والدية بدل عنه إذا تراضى عليه القاتل وأولياء المقتول.

فلايشمله النصّ الدالّ باعتبار شهادة النساء في ثبوت الدين؛ لعدم كون القصاص ديناً. بخلاف قتل العمد فإنّ ما اشتغل به الذمّة بالقتل هو الدية، وهو دين في ذمّة القاتل أو العاقلة.

(مسألة ٢) قوله: أن ترد شهادتهما على موضوع واحد ووصف واحد.

أقول: لو كان الوصف مختلفاً فيه ـ كالاختلاف في لون لباس القاتل ـ فالظاهر عدم قدحه بصحّة الشهادة.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٩: ١٤١، كتاب القصاص، أبواب دعوى القتل وما يثبت به، الباب ٣، الحديث ١.

الثالث: القسامة

والبحث فيها في مقاصد:

الأوّل: في اللوث

قوله: فيحصل اللوث بإخبار الصبي المميّز المعتمد عليه.

أقول: مقتضى إطلاقات النصوص ثبوت حكم القسامة مطلقاً، ولكنّ الإجماع قد تحقّق على عدم جريان حكم القسامة فيما لم يكن هناك أمارة تفيد الظنّ بالقتل.

فلو كانت هناك أمارة تفيد الظنّ يبقى تحت الإطلاقات؛ سواء كانت الأمارة خبر عادل واحد أو فاسق أو كافر أفاد الوثوق، أم لا. من غير فرق بينها وبين سائر الأمارات الظنّية؛ خبراً كان أو غيره.

لكن الأحوط استثناء خبر الفاسق والكافر والصبي، إلّا إذا كانوا جماعة؛ للتصريح بها في بعض الكتب الفقهية من «الشرائع» وغيره.

الثاني: في كمّية القسامة

قوله: وفي الخطأ وشبهه خمس وعشرون على الأصحّ.

أقول: ويدلّ عليه صحيحة عبدالله بن سنان وصحيحة يونس[1]، وهما مخصّصتان للإطلاقات على تقدير شمولها على قتل الخطأ. وقال في «الشرائع»:

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٩: ١٥٨، كتاب القصاص، أبواب دعوى القتل وما يثبت به، الباب ١١، الحديث ١ و٢.

وهو أظهر في المذهب، وقال في «الروضة»: هو الأشهر.

(مسألة ٢) قوله: لو لم يكن للمدّعي قسامة، أو كان ولكن امتنعوا كلّاً أو بعضاً حلف المدّعي.

أقول: في صحيحة أبي بصير: «إنّ الله حكم في دمائكم بغير ما حكم في أموالكم، إنّ البيّنة للمدّعي واليمين على المدّعى عليه. وحكم في دمائكم أنّ البيّنة على المدّعي واليمين على من ادّعى؛ لئلّا يبطل دم امرء مسلم»[1].

(مسألة ٦) قوله: فإذا حلف حكم ببراءته.

أقول: في «الجواهر»: بلا خلاف أجده، بل عليه الإجماع كما في «الغنية».

(مسألة ٦) قوله: ولايردّ في المقام اليمين على الطرف.

أقول: وعلى قول الشيخ: يردّ اليمين على الطرف، فإن حلف اُلزم المنكر بالغرامة، وهو أحوط.

(مسألة ٧) قوله: والأشبه هو الثاني.

أقول: لما دلّ عليه النصّ ذو أسانيد، فيها صحيح وغيره.

القول في كيفية الاستيفاء

(مسألة ١) قوله: وقيل يجب؛ لوجوب حفظها.

أقول: الظاهر الوجوب عقلاً.

(مسألة ١١) قوله: ولايبعد الجواز بما هو أسهل من السيف.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٩: ١٥٣، كتاب القصاص، أبواب دعوى القتل وما يثبت به، الباب ٩، الحديث ٤.

أقول: المنصوص في حديثين: «إنّ القصاص يجب أن يكون بالسيف». ولكنّ الظاهر منهما النهي عن الإيذاء الزائد؛ ففي أحدهما: «لايترك يعبث به، ولكن يجيز عليه بالسيف»[١]. وفي الآخر: «لايترك يتلذّذ به، ولكن يجاز عليه بالسيف»[٢].

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢٩: ١٢٦، كتاب القصاص، أبواب القصاص في النفس، الباب ٦٢، الحديث ١.

٢ ـ وسائل الشيعة ٢٩: ١٢٧، كتاب القصاص، أبواب القصاص في النفس، الباب ٦٢، الحديث ٣.

فهرس المحتويات